B A

A Manual of Psychology.

by

G F Stout

حدیقۂ نفسیات

ترجمہ

مولوی عبدالباری ندوی

جی ایف۔ اسٹوٹ کی "مینول آف سائکالوجی" کا اُردو ترجمہ

از

مولوی عبدالباری صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

۱۳۴۶ھ م ۱۳۳۷ف م ۱۹۲۸ء

یہ کتاب یونیورسٹی ٹیوٹوریل پریس کی اجازت سے
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

حدیقۂ نفسیات

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم

دیباچۂ مترجم

اکثر دیکھا ہوگا کہ نجومی لوگوں کا محض نام پوچھکر حال بیان کرتے ہیں۔ اسم اور مسمٰی کے اس پُر اسرار رابطہ کی اگر کچھ بصیرت نصیب ہوتی، تو کم از کم یہ ناتوان مترجم تو ہرگز ایسے ”شہ زور“ (اسٹاوٹ) مصنف سے پنجہ آزمائی کا حوصلہ نہ کرتا۔ خیر خدا اس حوصلہ شکن حوصلہ کا بھلا کرے کہ اس نے ترجمہ کے نام سے ہمیشہ کے لئے ڈرا دیا۔ پروفیسر اسٹاوٹ کے اس احسان کو کبھی نہ بھولونگا۔

ہمارے محسن پروفیسر کا اپنے فن میں استناد و اعتبار ظاہر ہے۔ وہ نہ صرف متعدد بڑی بڑی درسگاہوں اور یونیورسٹیوں میں معلم و ممتحن رہے ہیں، بلکہ اُن کی کتابیں اکثر یونیورسٹیوں میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں لیکن غریب مترجم کو مصنف کی صرف فن دانی سے دوچار ہونا نہیں پڑتا، بلکہ اُس کی زبان دانی، طریق تفہیم و تعبیر اور سلیقۂ تصنیف و ترتیب وغیرہ کے نہ جانے کتنے ہفتخواں طے کرنا پڑتے ہیں۔

میں اپنے کو انگریزی دان بالکل نہیں کہہ سکتا، اس لئے جب بظاہر قصور زبان دانی کی بنا پر فہم مطلب کی راہ میں کوئی ٹھوکر لگی، تو اطمینان قلب کی خاطر ہمیشہ انگریزی دان احباب کی طرف رجوع کیا، اور کبھی کبھی تو ان احباب کی پوری پوری کونسل نے مدد فرمائی پھر بھی تشفی بخش فیصلہ مشکل ہی سے ہو سکا اکثر ان کی زبان سے یہی سنا کہ ”عجیب و غریب انگریزی ہے“!

اس سے بڑھ کر یہ کہ بیچارے مترجم کا علم زیادہ سے زیادہ نفس فن تک محدود

مگر حضرت مصنف کے وسیع دائرۂ علم میں موسیقی، مصوری وغیرہ جتنے دیگر علوم وفنون داخل ہیں، سب کا استعمال ضمنی و ذیلی مد سے زاید ہی فرماتے ہیں، اس مشکل کے لئے بھی خدا جانے کتنے دروازوں کو جھانکنا پڑا اور صاف کہنا چاہئے کہ جابجا ان چیزوں کا ترجمہ بے سمجھے کرنا پڑا ہے ؛

اصل یہ ہے، کہ درسی کتابیں، بالعموم اور ان میں بھی جی۔ ایف اسٹاوٹ صاحب کی "مینول آف سائکالوجی" کی سی بالخصوص ترجمہ کے بجائے اخذ و تلخیص کے لئے زیادہ موزوں ہوتی ہیں۔ باقی مترجم کی جان لینے کا حق اگر حاصل ہے، تو صرف نہ مرنے والی "کلاسکل" کتابوں کو، نہ کہ حشرات الارض کی طرح روز پیدا اور فنا ہونے والی کتابوں کو ؛

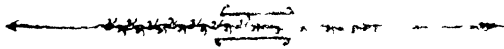
بہرحال مجکو اپنے ترجموں سے یوں بھی کبھی اطمینان نہیں ہوا، اور پیش نظر ترجمہ سے تو قطعاً غیر مطمئن ہوں۔ اس لئے پڑھنے پڑھانے والے ارباب علم سے خاص طور پر درخواست ہے، کہ جو غلطی نظر آئے مترجم کے اعلان جہل کی غرض سے نہیں، کہ وہ سراپا "جہول" ہے البتہ اصلاح کی نیت سے ضرور مطلع فرما دیں، تاکہ اگر طبع ثانی کی نوبت آئے تو صحت ہو جائے ؛

جن دوستوں سے تھوڑی یا بہت مدد ملی ہے، ان کا دل سے منت پذیر ہوں ؛

والسلام

ظلوم وجہول

عبدالباری ندوی

۲۰ صفر ۱۳۴۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

باب (۱)

موضوع نفسیات

۱۔ نفسیاتی نقطۂ نظر فرض کرو کہ سمندر کی موجیں ساحل سے آ آ کر ٹکرا رہی ہیں، اور ایک شخص ہمہ تن ان کے دیکھنے اور شور تلاطم کے سننے میں غرق ہے۔ اس مجموعی حالت کو ہم تین ممتاز اجزا ترکیبی پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ (۱) وہ شخص جو دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس جزکا نام ذہن یا ذات ہے۔ (۲) موجوں کا وہ تلاطم و آواز جس پر اسوقت ذہن متوجہ ہے۔ اس جزکا نام شئے یا معروض ذہن ہے۔ (۳) دیکھنا اور سننا یعنے ذہن کے وہ افعال جو معروض کے ساتھ تعلق و نسبت مبنی ہیں۔

ہم نے اس مثال میں ایسے شخص کو فرض کیا ہے، جو ہمہ تن تلاطم امواج کے دیکھنے اور سننے میں غرق ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود اپنی طرف یا دیکھنے اور سننے کے ان افعال کی طرف، جو اس سے ظاہر ہو رہے ہیں، متوجہ نہیں۔ چونکہ اس کی توجہ تمام تر اپنے معروض پر ہے، اس لئے خود اپنی ذات اور اپنے احوال و افعال کی طرف توجہ کی گنجائش نہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کا نقطۂ نظر معروضی ہے۔ بخلاف اس کے ہم کو چونکہ پورے مجموعہ سے تعلق ہے، اس لئے ہمارے پیش نظر، ذہن، معروض ذہن اور ان کا باہمی تعلق تینوں اجزا ہیں۔

ہم شخص مذکور کی طرح صرف موجوں کی آواز و تلاطم کا خیال نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ ہم ان موجوں پر توجہ کرنے والی ذات اور اس کے فعل توجہ کا بھی خیال کر رہے ہیں۔ یعنے ہمارا نقطۂ نظر خود اس شخص کے نقطۂ نظر کے خلاف ذات و ذہن ہے۔ بس یہی

ذہنی نقطۂ نظر، علم انسانی کے دیگر شعبوں کے مقابلہ میں نفسیات کا مخصوص نقطۂ نظر ہے۔
لیکن یہ نقطۂ نظر صرف ان تماشائیوں تک محدود نہیں ہے، جو دور سے دوسروں کے
افعال کا تماشا یا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ ہم نے جس شخص کی مثال دی ہے، وہ خود بھی خالص معروضی
نقطۂ نظر سے نفسیاتی نقطۂ نظر پر پہنچ جاسکتا ہے مثلاً اگر کوئی آدمی اس کے استغراق میں
مخل ہو کر یہ سوال کرے کہ تم کیا کر رہے ہو؟ اور وہ دفعتہً مڑ کر یہ جواب دے کہ "میں موجوں
کا تماشا کر رہا ہوں" تو اب وہ صرف موجوں پر متوجہ نہیں ہے، بلکہ خود اپنی ذات اور اس کے
احوال وافعال پر بھی متوجہ ہے۔ جب کوئی شخص اس طرح خود اپنی ذات اور اس کے
احوال وافعال پر متوجہ ہو تو اس کو مطالعۂ نفس یا مطالعۂ ذات سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی
یہ شخص محض خارجی چیزوں پر نہیں بلکہ خود اپنے باطن کی طرف بھی ملتفت ہے۔

ذہنی یا نفسیاتی نقطۂ نظر کی تشریح بالا سے یہ امر واضح ہو جانا چاہئیے کہ اس سے
معروضات کا لحاظ کلیتہً خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ بلا معروضات کے حوالہ و لحاظ کے ذہنی
افعال واحوال کا نہ تعقل ہو سکتا ہے اور نہ وہ بیان کئے جاسکتے ہیں کسی خیال کا نام لینا بغیر
اس کے کہ اس کو کسی شئے کا خیال کہا جائے ناممکن ہے۔ لہذا علم النفس ہمیشہ اشیاء کے
حوالہ و لحاظ پر مجبور ہے۔ البتہ اس علم کا حقیقی مابہ الامتیاز یہ ہے کہ یہ اشیاء کا لحاظ محض ان کے
ذہنی تعلق کی بناء پر کرتا ہے۔ اس کو اشیاء سے صرف اسی حد تک واسطہ ہے، جس حد تک
کہ وہ کسی ذاتِ شاعر کا معروض ہیں، یعنے جس حد تک کہ کوئی شخص ان کا بالذات تجربہ
کر رہا ہے اس آخری زیر خط فقرہ میں ہم نے ایک نئے خیال کا اضافہ کیا ہے، جس کی
توضیح نفسیاتی بحث کی نوعیت کو پوری طرح واضح کرنے کے لئے ضروری ہے۔

۲۔ بالذات تجربہ انفرادی ذہن معروضات کو صرف سمجھتا ہی نہیں ہے، بلکہ برابر
مختلف تجربات میں زندگی بھی بسر کرتا ہے۔ اس کا مفہوم ایک مثال
سے واضح ہوگا۔ ذیل کے دو قولوں میں موازنہ کرو، ایک تو یہ کہ "میں خوش ہوں کہ
پانی برسنے والا ہے" دوسرا یہ کہ "مجھکو افسوس ہے کہ پانی برسنے والا ہے"۔ پہلا قول
جس شئے کے ساتھ ذہن کے ایک خاص تعلق کو ظاہر کرتا ہے، دوسرا بعینہ اسی شئے
کے ساتھ دوسرے مختلف تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشترک شئے یا معروض وہ معنی ہیں جو
ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں کہ "پانی برسنے والا ہے"۔ واقعاً پانی برسے یا نہ برسے،

لیکن ان الفاظ سے کہ "پانی برسنے والا ہے" جو کچھ مدلول و مفہوم ہے وہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہے جس کا متکلم خیال کر رہا ہے، یا جس کو مراد لے رہا ہے یعنی جو اسکے پیش ذہن ہے لہذا نفسیات کے نقطۂ نظر سے یہ معروض ذہن[1] ہے۔ لیکن یہ معروض یا شئے بذاتِ خود ذہن نہیں ہے۔ کیونکہ بارش کا ذکر کرتے وقت یا یہ کہتے وقت کہ "پانی برسنے والا ہے" متکلم کی مراد یا نیت ایک ایسے واقعہ سے متعلق ہے جو اس کے یا کسی دوسرے کے ذہن میں نہیں بلکہ صرف عالم مادی میں واقع ہو سکتا ہے یہ ایک ایسی شئے ہے جس کا وہ خیال کر رہا ہے لیکن براہِ راست تجربہ نہیں کر رہا ہے۔

بخلاف اس کے ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ جو مختلف تعلقات ہوتے ہیں، ان کا اگر ہم خیال کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کو صرف نوعیت معروض کے اختلافات میں نہیں تحلیل کیا جا سکتا۔ میں خوش ہوں کہ پانی برسنے والا ہے، اور مجھکو افسوس ہے کہ پانی برسنے والا ہے، ان دونوں میں جو اختلاف ہے، وہ ہمارے احساسات کے اس کیفی اختلاف پر مبنی ہے، جو میں بعینہ ایک ہی معروض کے متعلق رکھتا ہوں۔ ملا تبہ خوشی یا افسوس کے احساس کرنے میں مجھکو اس واقعہ کا بھی وقوف ہو سکتا ہے کہ میں ان کا احساس کر رہا ہوں۔ بلکہ ممکن ہے، کہ ہمیشہ کچھ نہ کچھ ہوتا ہو، خواہ وہ کتنا ہی دھندلا اور مبہم کیوں نہ ہو۔ لیکن خود واقعہ میرے اس علم و وقوف پر نہیں بلکہ احساس کرنے پر مشتمل ہے۔ جس کے ظاہر کرنے کا سب سے وسیع کلیہ یا اصول یہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ ذاتی تجربہ کا ہے یا اس کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔

جو کچھ ہم کو بالذات تجربہ ہوتا ہے، اور جو کچھ ہم اپنے بالذات تجربہ کے متعلق جانتے ہیں ان دونوں کا فرق فریب کی ان صورتوں سے واضح ہوتا ہے، جن کا کتاب مقدس میں اس طرح ذکر کیا ہے، کہ "دل تمام چیزوں سے بڑھ کر پُر فریب ہے"۔ یہ ہو سکتا ہے کہ آدمی غصہ میں ہو اور پھر بھی یہ سمجھے کہ نہیں اس کو غصہ نہیں ہے۔ اس کو حسد ہو اور پھر بھی اپنے کو حاسد نہ جانتا ہو۔ حالانکہ اگر بالذات تجربہ کے معنی صرف اس تجربہ کئے جانے کے ہوتے تو ایسی صورتیں ناممکن ہوتیں۔

---

[1] "معروض ذہن" کے لفظی معنی "پیش ذہن" (ذہن کے سامنے) ہی کے ہیں۔ م

بالذات یا ذاتی تجربات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ لفظی معنی میں مختلف اذہان کے لئے یکساں نہیں ہوتے ۔ الف اور ب دو آدمیوں کو ایک ہی واقعہ کا علم دقوف ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ج جو دونوں کا دوست تھا مر گیا ہے لیکن اسی حادثہ پر ان میں سے ہر ایک جس غم کا احساس کرتا ہے، وہ اس کا ذاتی و جداگانہ تجربہ ہوتا ہے ۔ اور ان دونوں کے غم کو مشترک کہنے کے یہ معنی نہیں ہوتے ہیں کہ الف کا غم بعینہ ب کا غم ہے، بلکہ مدعا صرف یہ ہوتا ہے کہ الف اور ب کو اپنی اپنی جگہ پر غم کا جو ذاتی تجربہ ہو رہا ہے، اس کا تعلق ایک ہی شئے یعنے ح کی موت سے ہے ۔ باقی الف کا ذاتی تجربہ صرف الف کی ذات تک محدود ہے کوئی دوسرا اس میں قطعاً شریک نہیں اسی طرح ب کا ذاتی تجربہ بلا شرکت غیرے صرف ب کی ذات تک محدود ہے ۔

۳ - ذاتی تجربات جو اصلاً معروضی ہیں

یہاں تک ہم نے بالذات تجربات کی صرف ایک خاص صنف کو لیا ہے ۔ یعنے ہمارے پیش نظر صرف وہ نفسی کیفیات تھیں، جو رنج و مسرت، غصہ و خوف، پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و نفرت، یقین و عدم یقین وغیرہ کے لحاظ سے ذہن اور معروض ذہن کے مختلف مابینی تعلقات کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتی ہیں ۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں لازم آتا کہ تمام ذاتی تجربات اسی نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ بلکہ بخلاف اس کے ان کی ایک نہایت اہم صنف وہ ہے، جو ذہن اور معروض ذہن کے مابینی تعلقات کی مختلف کیفیات نفسی ہونے کے بجائے بذات خود اصلاً معروض ہوتے ہیں ۔

اسی صنف کے ماتحت وہ تجربات داخل ہیں، جن کو حس کہا جاتا ہے ۔ حسوں سے مراد وہ ذاتی تجربات ہیں، جو آلات حس پر خارجی ارتسامات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں، نیز وہ تجربات جو خارجی تہیج سے قطع نظر کر کے خود جسم کے اندر ظاہر ہوتے ہیں ۔ مثلاً آنکھ کے تہیج سے ہم کو حس لون کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے، اور آنکھ جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتی ہے ۔ ان کے لحاظ سے لونی حس کی کیفیت اور چمک میں اختلاف واقع ہوتا ہے ۔ اسی طرح کان کے تہیج سے، رنگ سے بالکل مختلف آواز کی حس پیدا ہوتی ہے اور کان جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہی، شور و بلندی وغیرہ میں، مختلف ہوتی ہے ۔ علیٰ ہذا ناک کے سوراخ میں ختم ہونے والے مخصوص اعصاب

جب متہیج ہوتے ہیں تو ہم کو وہ ذاتی تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کا نام بو ہے۔ باقی ان آلات حس کے علاوہ خود جسم کے اندر جن حسوں کا ظہور ہوتا ہے، ان کی مثال میں ہم متلی، مروڑ، تھکن، بھوک، پیاس، درد سر وغیرہ کو پیش کر سکتے ہیں۔

ہمارے آلات جسم پر خارجی عوامل کے اثر سے جو حسی تجربات وجود پذیر ہوتے ہیں وہ اشیاء مادی اور ان کے صفات کے علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ ہوتے ہیں (خصوصاً لمس و بصر کی صورت میں) کہ شے اور اس کی حس کو ممتاز کرنے میں فی الجملہ دشواری پیش آسکتی ہے۔

لیکن اگر طالب علم اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ دیگر ذاتی تجربات کی طرح مختلف اذہان کے حسی تجربات بھی مشترک نہیں ہوتے، خواہ یہ تمام اذہان ایک ہی شے کا ادراک کیوں نہ کر رہے ہوں، تو اس دشواری کے رفع کرنے میں بڑی مدد ملیگی۔ ہر شخص کو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ دوسروں کے نہیں، بلکہ تمام تر خود اسی کے ہوتے ہیں مثلاً الف اور ب دو شخصوں کو ایک ہی آگ کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ یہ آگ اس حد تک ان کا مشترک معروض ہے، جس حد تک کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو دونوں مراد لے رہے ہیں۔ اگر الف کہے کہ "یہ آگ بہت بڑی ہے" اور ب کہے کہ "نہیں ایسا نہیں ہے" تو بلا شبہ دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کر رہے ہیں، کیونکہ دونوں ایک ہی شے کو مراد لے رہے ہیں۔ گو دونوں ایک ہی شے کا ادراک کر رہے ہیں، تاہم چونکہ ان میں سے ہر ایک اس ادراک میں، خود ایک ذاتی و جُدا گانہ حس رکھتا ہے، جو خود اسی کے ذاتی آلات حس اور دماغ کے جُداگانہ اعمال کیساتھ وابستہ ہیں اسلئے اگر الف کہے کہ "میں گرمی محسوس کر رہا ہوں" اور ب کہے کہ "میں نہیں محسوس کرتا ہوں" تو حقیقتہً یہ ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کیونکہ الف کا جو کچھ دعوی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو ایک خاص حسی تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی ب جس شے کا اظہار کر رہا ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ یہ کہ خود ب کو ایک دوسرا تجربہ ہو رہا ہے۔ علیٰ ہذا اگر الف کہتا ہے، کہ اس کو آگ سرخ نظر آتی ہے، اور ب کہتا ہے، کہ اس کو سرخ نہیں نظر آتی، تو بھی دونوں ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کر رہے ہیں، کیونکہ الف جو کچھ دعوی کر رہا ہے، وہ یہ ہے کہ آگ کو دیکھکر جن لونی حسوں کا تجربہ اس کو ہو رہا ہے، وہ اس طرح کے ہیں، جن کا لوگوں کو معمولی حالات کے

اندر عموماً سرخ چیزوں کے دیکھنے سے ہوا کرتا ہے، اور ب کو جس بات سے انکار ہے
وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ حسی تجربات حاصل ہوتے ہیں، بلکہ صرف یہ کہ وہ خود اس طرح
کے دوسرے تجربات سے دوچار رہے۔

مادی اشیا، ان کے صفات اور ان حس میں جو ان اشیا و صفات کے ادراک
سے حاصل ہوتی ہے ایک اور فرق۔ ہوتا ہے کہ خواہ اشیا ریزہ ہائے خود کچھ ہی گزر سکے
لیکن ان کی حس بدستور قائم رہ سکتی ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ تجربات حس خود
اپنی ایک مستقل وجداگانہ تاریخ رکھتے ہیں مثلاً شمع کے بجھنے کے بعد بھی اس کے
جلنے کے حسی تجربہ کو ذہنی تصویر کی صورت میں ہم باقی رکھ سکتے ہیں۔ علاوہ بریں خواب
اور اوہام سے بھی اس فرق کا پتہ چلتا ہے کیونکہ معمولاً جن حسوں کا تجربہ خاص خاص
اجسام کے ادراک سے حاصل ہوتا ہے، خواب و وہم کی صورت میں بلا ان اجسام کی موجودگی
کے وہی تجربہ ہوتا ہے۔ جب کسی شرابی کو نہایت بدمستی میں چوہے دکھائی دیتے ہیں تو
ظاہر ہے کہ وہ حقیقتہً چوہے نہیں دیکھ رہا ہے، کیونکہ چوہوں کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا لیکن
جن بصری حسوں کا اس کو "تجربہ ہوتا ہے"، وہ وہی ہوتی ہیں، جو واقعاً چوہوں کے
دیکھنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

بحیثیت ذاتی تجربات کے حسوں کی نوعیت انفرادی ذہن کے محض مفہومہ واقعات
کی نہیں ہوتی بلکہ یہ واقعات ذہن کی تاریخ کا جز بن جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ان
تمام اشیا سے مختلف ہوتے ہیں، جن کا ذاتی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ جب میں یہ خیال
کرتا ہوں کہ واٹرلو کی لڑائی سنہ ۱۸۱۵ء میں ہوئی تھی یا ۱۰ کا عدد ۲۰ کا نصف ہے، یا
برف پانی سے ہلکی ہے، تو ان واقعات کے متعلق میرا علم چونکہ ایک ذہنی فعل ہے
اس لئے یہ براہ راست نفسیات کے دائرہ میں داخل ہے۔ لیکن خود وہ واقعات جن کا
اس وقت مجھ کو علم ہو رہا ہے میری یا کسی دوسرے شخص کی ذہنی تاریخ کے واقعات
نہیں ہیں۔ دوسری طرف جب مجھ کو نیلے یا [illegible] رنگ کے احساس کا وقوف ہوتا ہے، تو
یہ صورت نہیں ہوتی کیونکہ ان حسوں کا وجود اور علم دونوں ذہنی ہیں۔ اسی طرح اگر
میں اپنے عالم خیال میں فرض کر لوں کہ انسان صورت گھوڑے موجود ہیں، یا غلطی سے
یہ یقین کر لوں، کہ پانی برف سے بھاری ہے تو انسان صورت گھوڑوں کی موجودگی

یا پانی کے برف سے بھاری ہونے" سے جو کچھ میری مراد ہے، وہ کوئی ذہنی شے نہیں ہے۔ فرض اور یقین بلاشبہ ذہنی ہے، لیکن جس شئے کو فرض یا یقین کیا گیا ہے وہ ذہنی نہیں۔ بخلاف اس کے، جب میں یہ فرض یا یقین کرتا ہوں، کہ مجھکو یا کسی اور کو عنقریب دانت کے درد کا احساس ہونے والا ہے تو اس صورت میں "دانت کے درد کا احساس کرنے" سے جو کچھ میں مراد لے رہا ہوں، وہ خود ایک ذہنی شے ہے۔

لفظ "معروضی" کا استعمال اکثر "انفرادی اذہان سے مستغنی و مستقل موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے مقابل کا لفظ "ذہنی" انفرادی اذہان پر مبنی موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ الفاظ مذکورہ کے اس استعمال کی رو سے تجربات حسی معروضی نہیں، بلکہ ذہنی ہیں۔ کیونکہ ان کا وجود ان کے تجربہ کرنے والے انفرادی اذہان پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن اس فرق کو ظاہر کرنے کے لئے ان الفاظ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بلاکسی ابہام والتباس کے "ذہنی" و "غیر ذہنی" یا "ذہنی" و طبعی (مادی) یا "حسی" و "مادی" سے ظاہر ہوجاتا ہے۔

بخلاف ذہنی و معروضی کے، کہ نفسیات میں ایک اور امتیاز و تفریق کے ظاہر کرنے کے لئے ان کی سخت ضرورت ہے۔ وہ امتیاز توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ یقین وغیرہ کے افعال و حالات اور اس شئے کا ہے، جس سے یہ توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ، یقین وغیرہ متعلق ہوتے ہیں۔ ذہن جو مراد لیتا ہے، جو نیت کرتا ہے، یا جو خیال کرتا ہے، وہ اس حد تک کہ ذہن اس کو مراد لیتا، اس کی نیت کرتا یا اس کا خیال کرتا ہے، ذہن کا معروض ہے، خواہ یہ واقعہ ہو یا افسانہ، پہاڑ ہو یا درد سر یا ہندسہ کا کوئی مسئلہ۔ بخلاف اس کے وہ مختلف علائق، جو ذہن اپنے معروضات کے ساتھ ان کا خیال کرتے وقت، رکھتا ہے، اور وہ مختلف ذاتی تجربات، جن کو یہ علائق مستلزم ہوتے ہیں، یہ سب کی سب اصلاً ذہنی ہیں۔ مثلاً جب میں مچھلی پکڑنے، دشمن کو ستانے یا گرمی کا احساس کرنے کی خواہش کرتا ہوں تو ان الفاظ سے جو کچھ مراد لی جاتی ہے وہی میرے ذہن کا معروض یعنے اس کے سامنے ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ میرا ذہنی علاقہ (الف) اس کے فہم یا اس کے دقوف و خیال اور (ب) اس کی خواہش پر مشتمل ہوتا ہے۔

ذہنی اور معروضی کے اس استعمال کی رو سے حسی تجربات بجائے ذہنی کے معروضی قرار پائینگے - کیونکہ ان کی نوعیت ایسے ذاتی تجربات کی نہیں ہے جو توجہ خواہش پسندیدگی وناپسندیدگی وغیرہ ذہنی حالات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں بلکہ اس کے برخلاف یہ ایسے ذاتی تجربات ہیں جو ان معروضات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں جن سے وقوف، توجہ، خواہش، پسندیدگی وناپسندیدگی وغیرہ کے ذہنی حالات متعلق ہوتے ہیں - یہ حقیقت اس پر غور کرنے سے پوری طرح روشن ہوجاتی ہے کہ عالم مادی کا جو علم ہم کو حاصل ہوتا ہے اس میں حسی تجربہ کا کیا حصہ ہے - کیونکہ خارجی اشیا اور ان کے صفات سے پہلے پہل ہم حس ہی کی بدولت آشنا ہوتے ہیں - عالم خارجی کی چیزوں میں باہم مماثلت، اختلاف تعاقب اور معیت کا سمجھنا، حقیقتہً مشروط ہوتا ہے اس مماثلت، اختلاف تعاقب ومعیت کے سمجھنے کے ساتھ، جو ذاتی تجربہ کے حسوں میں پائی جاتی ہے - ہم ابتداءً گرم جسم کو سرد جسم سے نہیں ممتاز کرسکتے جبتک کہ گرمی کی حس کو جو گرم جسم چھونے سے ہمارے تجربہ میں آتی ہے، سردی کی حس سے تمیز نہ کریں، جس کا سرد جسم چھونے سے ہم کو تجربہ ہوتا ہے - اور بالآخر معروضی واقعہ سے مثلاً فلاں شے گرم ہے، ہم جو کچھ مراد لیتے ہیں، اس کا ایک جزیہ ہوتا ہے کہ خاص خاص شرائط کے ماتحت یہ شے ہمارے حواس کو اس طرح متاثر کرے گی، جس سے گرمی کی حس وقوع پذیر ہوگی یہی حال اشیاء کے مختلف الوان کا ہے، مثلاً گھانس کی سبزی، کسی پھول کی زردی، کہ ابتداءً ان کا سمجھنا لونی حسوں کی صفات مختلفہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے -

مادی اشیاء کا سمجھنا، جس طرح حسی تجربات کے سمجھنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، اس پر پورے طور سے جہاں تک، نفسیات کا تعلق ہے، ہم آگے چلکر بحث کرینگے لیکن کسی خاص بحث وتحقیق کے بغیر اتنا تو بہرحال صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مادی اشیاء کا علم ابتدا ہی سے اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ ان میں صفات محسوسہ موجود ہیں اور ان صفات کے وقوف میں پہلے ہی سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ حسوں اور ان کے مختلف علائق وترکیبات پر اس لحاظ سے غور کی جاتی ہے کہ ان میں اتحاد وامتیاز معلوم کیا جائے - بہ الفاظ دیگر گویا یہ مفروض ہوتا ہے کہ نفسیاتی مفہوم میں حسی تجربات ابتداءً معروضی ہوتے ہیں، اس لئے کہ آنکھ، کان یا دیگر آلات حس سے مادی اشیاء کا ادراک کرتے وقت،

ہمارے تجربات حسی اس مجموعی معروض کا جزو ہوتے ہیں جو ذہن کے سامنے ہے، یعنے یہ اس مجموعہ کا وہ جزو ہوتے ہیں، جو بطور ایک ایسے ذاتی تجربہ کے پایا جاتا ہے جس کا سُراغ اُس تغیر میں لگایا جا سکتا ہے، جو کسی حاسہ پر خارجی شے کے عمل سے پیدا ہوتا اور پھر اس حاسہ سے دماغ کی طرف منتقل ہوتا جاتا ہے۔

لیکن نفسیاتی معنی میں صرف حسی تجربات ہی معروض نہیں ہوتے، بلکہ اسی کی تحت میں حسی تجربہ کے وہ نقول و اعادات بھی داخل ہیں، جن کو ذہنی تمثالات کہا جاتا ہے۔ مثلاً اس وقت میں اپنے اندر گھوڑے کا ذہنی تصور پیدا کر سکتا ہوں، گو میرے حواس کے روبرو کوئی گھوڑا موجود نہیں، جس کو میں واقعاً دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح گذشتہ حسوں کے مماثل آواز اور لمس کے تجربات بھی میں پیدا کر سکتا ہوں، بلا اس کے کہ واقعاً میں سُن یا چھو رہا ہوں۔ اس قسم کے اعادات حس کا اسی طرح ذاتی تجربہ ہوتا ہے، جس طرح کہ خود اصلی حس کا ہوتا ہے۔ اور یہ اعادات اسی طرح معروضی کہلانے کا حق رکھتے ہیں، جس طرح خود تجربات حس کیونکہ پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ کی طرح یہ ذہنی حالات نہیں بلکہ وہ معروضات ہوتے ہیں جو پسند یا ناپسند کئے جاتے ہیں۔ غرض اصل حس ہی کی طرح اعادات حس بھی معروضات ہی میں داخل ہیں جن کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ حسی تجربات اور تمثالات کے علاوہ کیا اسی طرح کے کچھ اور معروضات بھی پائے جاتے ہیں؟ آگے چلکر ہم کو اس کی قوی وجہ معلوم ہوگی کہ ہاں پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا مناسب ہوگا، کہ ذاتی تجربہ کے تمام ان اصناف کے لئے، جو معروضی نوعیت رکھتے ہیں، ہم ''احضارات'' کا ایک مشترک نام اختیار کر لیں۔

۴۔ شعور اور وحدتِ شعور

اشیا کا سارا علم و فہم، اور ان کے متعلق خواہش و یقین وغیرہ کے تمام مختلف ذہنی علائق، نیز تمام ذاتی تجربات (جن میں حسی تجربات بھی شامل ہیں) ان سب کا نام نفسیات کی اصطلاح میں احوال شعور ہے۔

جن موجودات کو ہم میز یا لکڑی وغیرہ کی طرح وصف شعور سے یکقلم خالی نہیں سمجھتے اُن میں شعور کے کسی نہ کسی درجہ یا حالت کا وجود ضرور ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر لاڈ کے کہ ''گہری نیند کے مقابلہ میں جبکہ ہم خواب تک نہیں دیکھتے'' ہوتے، ہمارا جاگنا کیا ہے یہی کہ ہم شاعر یا ذی شعور ہیں، جب ہم آہستہ آہستہ بیہوش ہوتے ہیں یا گہری نیند میں ڈوبتے

جاتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جو چیز کم ہوتی جاتی ہے۔ اور جب باہر کے کسی مجمع کا شور وغل دھیرے دھیرے ہم کو قیلولہ سے چونکانا شروع کرتا ہے، یا جب ہم تپ محرقہ کے خطرہ سے باہر ہونے لگتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جس چیز کا اضافہ ہوتا جاتا ہے[1] وہی شعور ہے۔ رفتہ رفتہ شعوری یا غیر شعوری حالت کی طرف جانے میں جو کچھ ہوتا ہے، یہ سب احوال شعور ہی کے مختلف مراتب اور اسی کی مختلف صورتیں ہیں، نہ کہ عدم شعور یا شعور و عدم شعور کی مابینی حالت۔ کیونکہ ایسی مابینی حالت کا جو نہ شعور ہو نہ عدم شعور کوئی وجود نہیں۔ گہری نیند میں ڈوبتے وقت جو سب سے آخری نہایت ہی دھندلا اور مبہم احساس ہوتا ہے، یا اس سے بیدار ہوتے وقت، جو سب سے پہلی کیفیت ہوتی ہے یہ شعور ہی ہے، جو بڑھ کر کامل تر شعور البتہ بن سکتا ہے، نہ کہ نفسی شعور، کیونکہ نفسی شعور تو یہ پہلے ہی سے موجود ہے۔ باقی (جیسا کہ بعض لوگ مانتے ہیں) اگر گہری سے گہری نیند تک میں کچھ نہ کچھ دھندلا احساس ضرور پایا جاتا ہے تو دھندلا احساس یہ دھندلا شعور ہی ہے۔

احوال شعور الگ الگ نہیں پائے جاتے بلکہ وہ ایک ایسے پیچیدہ مجموعہ و کل کے اجزاء یا اس کی ہیئت و صورت ہوتے ہیں، جو اپنی ایک خاص قسم کی ایسی وحدت اور تمام دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کا ایسا امتیاز رکھتا ہے، جس کی عالم مادی میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ مختلف احوال شعور کی اس باہمی وحدت کو یوں ظاہر کیا جاتا ہے، کہ یہ بعینہ ایک ہی فرد شاعر یعنی ایک ہی ذات یا "انا" کی مختلف صورتیں ہیں اگر مجھ کو یہ یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں جہاز اپنے تمام مسافروں سمیت ڈوب گیا ہے۔ نیز یہ بھی یقین ہوا کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین بہ حیثیت میرے دو احوال شعور کے ایک دوسرے سے مربوط و وابستہ ہیں اور ان سے اس مزید یقین تک میں پہنچ سکتا ہوں، کہ زید بھی ضرور ڈوب گیا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو صرف یہ یقین ہو کہ جہاز ڈوب گیا، اور کسی دوسرے کو صرف یہ یقین ہو کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین ایک ہی ذات شاعر کے احوال شعور نہ ہونگے نہ ہم دونوں میں کسی کے لئے یہ نتیجہ نکالنا ممکن ہوگا، کہ زید ڈوب گیا۔

علیٰ ہذا اس قسم کے تمام اضافی الفاظ مثلاً یاس و امید، کوشش و ناکامی، خواہش،

[1] نفسیات بیانی و توجیہی Psychology Description and Explanatory

دلتنگی، وغیرہ بداہتہً وحدت شعور کو مستلزم ہیں کیونکہ کسی اُمید کے بعد یاس اُسی صورت میں ہو سکتی ہے، جبکہ اُمید و یاس دونوں ایک ہی شعور میں واقع ہوں۔ مایوسی کے تجربہ سے صرف وہی شخص دوچار ہو سکتا ہے، جس نے امید قائم کی تھی یہی حال امور اضافیہ کی دیگر مثالوں کا ہے،

اسی طرح پہچاننا بھی خواہ وہ کسی قسم کا ہو، وحدت شعور کو مستلزم ہوتا ہے۔ ایک آدمی کو ایک دن دیکھا اور پھر دوسرے دن دیکھا۔ اب اگر ایک شخص الف نے اسکو دو شنبہ کے دن دیکھا، اور دوسرے شخص ب نے دوسرے دن منگل کو دیکھا تو اس صورت میں یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ ب نے منگل کے دن جس آدمی کو دیکھا ہے، اُسی کو وہ وہی آدمی سمجھ کر پہچانے جس کو دو شنبہ کے دن الف نے دیکھا تھا۔ کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس شخص نے اس کو پہلے دن دیکھا ہے بعینہ وہی اس کو دوسرے دن بھی دیکھے۔ یعنے دونوں ادراکات ایک ہی ذات کے ہوں، اور ایک ہی شعور انفرادی کے اندر واقع ہوں۔

شعوری وحدت اپنی نوعیت میں مادی وحدت کی ہر ممکنہ صورت سے مختلف و جُداگانہ ہوتی ہے، کیونکہ ہر مادی شے ممتد فی المکان ہوتی ہے، اور اس لئے ایسے اجزا پر مشتمل ہوتی ہے جو باہم ایک دوسرے سے خارج و قابل انفصال ہوتے ہیں۔ یہ اپنے ترکیبی اجزا میں تقسیم کی جا سکتی ہے، جن میں ہر ایک بحیثیت ایک مادی شے یا مادی جز کے اسی طرح اپنا مستقل وجود رکھتی ہے جس طرح کہ وہ کل جو ان اجزا سے مل کر بنا تھا۔ مثلاً پیالہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، اس کو میں ایک شے سمجھتا ہوں۔ لیکن اس کے اجزا کا منفصل وجود بحیثیت الگ الگ اجسام کے اس وقت ہم کو بادل ناچار ماننا ہی پڑتا ہے جبکہ یہ زمین پر گر کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا ہے۔

بخلاف اس کے انفرادی شعور کی وحدت ایسے اجزا سے نہیں مرکب ہوتی، جن میں سے ہر ایک بجائے خود مذکورہ بالا نوعیت کی مستقل و قابل انفصال وحدت یا امتیاز رکھتا ہو۔ یعنے اس کو خیالات، جذبات و ارادات کے ٹکڑوں میں نہیں توڑا جا سکتا نہ خیال، جذبہ و ارادہ کے علیٰحدہ علیٰحدہ پیالہ کی طرح ایسے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں جو اس وقت بھی مستقلاً قائم رہیں جبکہ میرے ذہن میں خیال، جذبہ یا ارادہ کا عمل موقوف ہو چکا ہے

غرض یہ کہ مادی شے مادی اشیاء سے مرکب ہوتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ذاتِ شاعر ذواتِ شاعرہ سے مرکب ہوتی ہے۔

۵۔ نفس یا رُوح

نفسیات کو احوالِ شعور سے اسی حیثیت سے تعلق ہے، کہ وہ وحدتِ شعور میں ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ مگر ہم احوالِ شعور اور ان کی وحدت کا نام بلا ایک ایسے نفس، ذات، یا فردِ شاعر کے حوالہ کے نہیں لے سکتے، جس میں کہ یہ احوال پائے گئے ہیں، اور جس کو ہم متکلم کی ضمیر "میں" سے ادا کرتے ہیں۔ اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ نفس جس میں شعور پایا جاتا ہے وہ اس شعور سے الگ کرکے، جو اس میں پایا جاتا ہے، بجائے خود کیا ہے؟ اس سوال کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ کیا شعور کے علاوہ نفس کچھ اور صفات بھی رکھتا ہے، اور اگر رکھتا ہے، تو وہ کیا ہیں؟ اس مفہوم میں ہمارا سوال بالکل جائز و بجا ہے، اور جہاں تک نفسیاتی اغراض کو اس سے سروکار ہے ابھی آگے چلکر ہم اس پر بحث کرتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات اس سوال کو ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ذات و صفات یا جوہر و اعراض کے فرق اور تعلق کا ہے، یعنے وہ چیز جس کے ساتھ صفات قائم ہوتی ہیں، اور وہ صفات جو اس چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، ان دونوں میں کیا فرق و تعلق ہے؟ یہاں دشواری یہ آپڑتی ہے، کہ صفات سے علاوہ جوہر کیا ہے، حالانکہ سوال ہی یہ ہے، کہ "اپنے تمام صفات سے قطع نظر کرکے جوہر بذاتِ خود کیا ہے؟" بقول لاک کے "اگر کسی شخص سے پوچھا جائے کہ وہ کیا شے ہے جس میں رنگ یا وزن پایا جاتا ہے، تو وہ اس کے سوا کیا کہہ سکتا ہے، کہ یہ ٹھوس اور متداخل اجزا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور اگر پھر اس سے سوال کیا جائے کہ اچھا وہ کیا چیز ہے جس میں امتداد یا ٹھوس پن پایا جاتا ہے تو شخص مذکور کی حالت اس ہندوستانی سے کچھ زیادہ بہتر نہ ہوگی جس نے کہا تھا کہ دنیا ایک بڑے ہاتھی پر قائم ہے، پھر جب سوال کیا گیا کہ یہ ہاتھی کس چیز پر قائم ہے تو اس نے جواب دیا کہ ایک بڑے بھاری کچھوے پر۔ لیکن اس کے بعد جب پوچھا گیا کہ یہ کچھوا کس پر قائم ہے، تو اس کے سوا کچھ جواب نہ تھا کہ کسی شے پر، جس کو وہ نہیں جانتا کہ کیا ہے۔" اسی طرح جب ہم سے کسی شئے کی نسبت سوال کیا جاتا ہے، کہ وہ اپنے احوال و افعال قوی و علائق سے قطع نظر کرکے کیا ہے؟ تو ہماری حالت اسی ہندوستانی

کی سی ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا ہی چاہئے کیونکہ ہم سے چاہا تو یہ جاتا ہے کہ فلاں شے کی ماہیت بیان کریں، لیکن ساتھ ہی خود اس چیز کا نام لینے سے روک دیا جاتا ہے، جس سے اس کی ماہیت کی تعبیر ہوتی ہے۔

تو پھر کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور جو شے ان صفات کی حامل ہوتی ہے ان دونوں کے مابین تفریق کا نام ہی نہ لیا جائے؟ لیکن ایسا کرنا صراحۃً ناممکن ہے کیونکہ بغیر اس تفریق کے ہم سرے سے کوئی خیال یا فکر ہی نہیں کر سکتے۔ فکر و عمل دونوں کے لئے یہ تفریق لازمی ہے، نہ علم اس کے بغیر ایک قدم اٹھا سکتا ہے، اور نہ عام انسانی فہم سلیم۔ ہم اس کی توجیہ خواہ کچھ ہی کریں، لیکن بالآخر اس فرق کا قائم رکھنا بہرحال ناگزیر ہے مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ جس ذات سے یہ صفات تعلق رکھتے ہیں، وہ خود ان ہی صفات کے مجموعہ کا نام ہے، تو ہم کو ساتھ ہی اضافہ کرنا پڑے گا کہ یہ صفات جس طریقہ سے باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہیں وہ اپنی نوعیت میں بالکل انوکھا ہے۔ اور اگر ہم سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس انوکھی وحدت کی امتیازی خصوصیت بتلاؤ تو صحیح طور پر اس کے بیان کرنے کا ممکن طریقہ صرف یہی ہو سکتا ہے۔ کہ یہ تمام ایک ہی شے کے صفات ہیں۔ اس طرح مجموعۂ صفات والی توجیہ بالا کی صورت میں بھی (جو غالباً صحیح ہے) شے اور اس کے صفات کے مابین کام چلانے والا معمولی فرق قائم رہتا ہے کیونکہ اس کی رو سے تنقیدی فکر و تامل کے بعد بھی اس کا استعمال عام فہم سلیم اور علم (سائنس) دونوں کے لئے اسی طرح جائز رہتا ہے، جس طرح کہ پہلے تھا ورنہ اگر ایسا نہ ہوتا تو تنقید کا نتیجہ آپ اپنی تردید ٹھہرتا۔

یہی اصول نفس یا ذہن کی خاص صورت پر بھی بہ لحاظ احوال شعور یا اور دیگر صفات کے (جن سے ہم اس کو متصف کر سکیں) صادق آتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، جیسا کہ بعض مصنفین کہتے ہیں، کہ نفسیات خود نفس کا نہیں بلکہ صرف نفسی اعمال و احوال کا علم ہے۔ کیونکہ اس کہنے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی اعمال و احوال پر بلا اس لحاظ کے بحث کر سکتے ہیں کہ وہ کسی ذات یا فرد شاعر یا کسی "میں" کے اعمال و احوال ہیں۔ لیکن ایسا کرنے میں نہ تو آج تک کوئی کامیاب ہوا ہے، اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو اس نے صرف واقعات کو جھٹلایا ہوگا۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ شعور کا محل درحقیقت دماغ ہے، اور نفسیات میں ہم کو یہی فرض کرکے چلنا چاہئے۔ ہکو یہاں اس دعوی کی صحت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف اتنا معلوم کرلینا کافی ہوگا کہ اگر اس دعوی کو بامعنی بنانا ہے تو اس سے کیا مراد لینا چاہئے۔

جب اس نقطہ نظر سے ہم سوال زیر بحث کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کو محل شعور کہنے سے جو مراد لی جاتی ہے، وہ یہ نہیں ہوسکتی کہ نفس کا وجود نہیں۔ بلکہ اس سے جو کچھ مراد ہوسکتی ہے، وہ صرف یہ کہ جو چیز نفس ہے، وہی دماغ بھی ہے۔ یعنے بعض صفات کی بنا پر ہم اس کو ایک مادی شے کہتے ہیں۔ اور بعض دیگر صفات کی بنا پر اس کا نام نفس یا ذہن رکھتے ہیں۔ لیکن اس کی جسمی حیثیت نفسی حیثیت سے بہرصورت اصولاً ممتاز و جداگانہ ہے۔ یعنے فکر و احساس کو ہر نوع مادی عمل سے بنیادی طور پر مختلف تسلیم کرنا پڑے گا، اسی طرح دماغ کے سالمات و کسرات کی حرکت کو افکار و احساسات سے اصولاً مختلف ماننا ناگزیر ہے۔ یہ اختلاف اسقدر اصولی و بنیادی ہے کہ انسانی جسم کی تعمیر کے متعلق ہمارا علم خواہ کتنا ہی وسیع اور قطعی کیوں نہ ہوجائے لیکن یہ بذات خود اس بات کا مطلق کوئی پتہ نہیں دیسکتا، کہ احوال شعور کا وجود اسکے ساتھ کیسے وابستہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر انسان کا دماغ "اس قدر بڑا ہوجائے کہ علما نفسیات کی بین الاقوامی مجلس کے تمام ارکان، اس کے عصبی تاروں کے اندر گشت لگا سکیں، اور اس کے کسی غددی خلیہ میں بیٹھکر اپنا اجلاس منعقد کرسکیں، تو بھی ان کا متحدہ علم، اور ان کی تمام تجربہ گاہوں کے وسائل، اس کے لئے کافی نہ ہونگے[۱] کہ وہ اس کے اندر احساس، ادراک، تصور، یقین یا کسی اور ایسی شے کا انکشاف کرسکیں، جس کو صحیح طور پر حالت شعور یا ذہنی واقعہ کہا جاتا ہو۔ اور یہ دریافت کرنے میں تو وہ بالخصوص ناکام رہیں گے، کہ دماغی حالات یا اعمال میں باہم کوئی ایسا ربط ہے، جس کو انفرادی شعور کی اس وحدت کے ساتھ بعید سے بعید بھی مماثلت ہو، جس کو صرف یہ کہہ کر بیان کیا جا سکتا ہے، کہ شعور کے مختلف احوال ایک ہی ذات یا "میں" کے ساتھ قائم ہیں۔

[۱] یہ مثال میکڈوگل کی کتاب "(Body and mind)" ("نفس و جسم") صفحہ ۳۵۳ سے ماخوذ ہے۔

علیٰ ہذا دوسری طرف یہ بھی بالکل ظاہر ہے، کہ ذہنی واقعات کی کوئی چھان بین بھی اس امر کا ہرگز پتہ نہیں دے سکتی کہ ذات شاعرہ مادی شئے ہے اور نہ مادی وقوعات کے متعلق اس چھان بین سے کوئی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ احوال شعور کی کوئی تحقیق و تدقیق بھی دماغ کے وجود، اس کی تشریحی ساخت یا ان اعمال کو جو اس کے اندر واقع ہوتے ہیں، منکشف نہیں کر سکتی ہے۔ اس بارے میں ہم کو پہلے پہل کوئی علم اس وقت حاصل ہوا ہے، جبکہ کھوپڑی کو کھول کر اس کے اندر کا پلپلا مادہ دیکھا یا چھوا جا سکا ہے حالانکہ ذی شعور افراد اس علم کے بغیر فکر و احساس، نیز اپنے اور دوسروں کے متعلق وقوف و ارادہ کے تمام افعال انجام دے سکتے تھے، اور اس کا کبھی وہم بھی نہیں ہوتا تھا کہ وہ دماغ جیسی کوئی جسمی شے رکھتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ جو شئے نفس ہے، اس کو اگر جسم بھی مان لیا جائے تو اسکی ماہیت کا نفسی پہلو جسمی پہلو سے اس درجہ ممتاز رہتا ہے، کہ دونوں کی ایک دوسرے سے مستقل و جداگانہ تحقیق ضروری ہے۔ نفس کے متعلق کوئی علم بذات خود نہ تو جسم کے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب موڈی ہوتا ہے علیٰ ہذا جسم کے متعلق کوئی علم بذات خود نفس سے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب موڈی ہوتا ہے لہذا نفسیات اور عضویات دونوں اصولی طور پر دو مختلف علم ہیں جن میں سے ہر ایک الگ اپنا خاص موضوع بحث رکھتا ہے۔ چونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر مستقلاً ترقی کر رہا ہے، اس لئے یہ روز بروز زیادہ ممکن ہوتا جاتا ہے، کہ دونوں کے نتائج کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ کیا جائے کہ خالص عضویاتی واقعات اور خالص نفسیاتی واقعات ایک دوسرے سے کیونکر متعلق و وابستہ ہیں، اس طرح ایک اور درمیانی یا برزخی علم پیدا ہو جاتا ہے جس کا نام عضویاتی نفسیات ہے اس علم میں نفسیات و عضویات دونوں شریک ہو کر ایک دوسرے کی ہدایت و درستی سے اپنے اپنے مخصوص حدود کے اندر فائدہ اٹھاتے ہیں۔

اوپر میں نے اس اشارے سے کہ جو شئے نفس ہے وہی دماغ بھی ہے، جن معنی پر بحث کی ہے اس سے یہ فرض کر لینا چاہیے کہ میرا مقصد اس نظریہ کی تائید ہے۔ کیونکہ عضویاتی نفسیات اور مابعد الطبیعیات کی تحقیقات کی رو سے، ایک دوسرا قوی احتمال یہ موجود ہے، کہ نفسی صفات کا محل جسم یا اس کے کسی جزو سے الگ اپنا ایک ممتاز و جداگانہ

وجود رکھتا ہے، اور ان دونوں میں باہم جو رشتہ ہے وہ ایک دائمی شرکت عمل یا تعامل کا رشتہ[1] ہے مجھ کو یہاں جس بات پر زور دینا ہے وہ یہ ہے کہ ہم اس مسئلہ کے متعلق جو نظریہ بھی اختیار کریں، اتنا بہرحال ماننا پڑے گا کہ محض نفسی احوال و اعمال کا نہیں بلکہ ایک نفس کا بھی وجود ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ جو چیز نفس ہے وہ مادہ کا کوئی جزو ہے یا نہیں تو یہ ایک الگ مسئلہ ہے جس کا فیصلہ اصولاً دائرۂ نفسیات سے باہر ہے۔

۲۔ مزاج ذہن اب ہم ایک نہایت اہم سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیا کسی شے کے نفسی یا ذہنی ہونے کے محض یہ معنی ہیں کہ وہ شعور اور اسکے مختلف احوال و تغیرات پر مشتمل ہوتی ہے؟ یا غیر شعوری احوال و اعمال بھی انفرادی ذہن کی ساخت میں داخل ہیں؟ اس سوال کے سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو کوئی ایسا معیار مقرر کر لینا چاہیئے جس کی بنا پر ہم ذہنی اور غیر ذہنی شے میں تمیز کر سکیں۔ اس کی ممکن ابتدائی ذہن کی صرف اس تعریف سے ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ذات شاعر یا ذی شعور فرد کا نام ہے۔ باقی اور کسی شے کا ذہنی سمجھنا صرف اس صورت میں حق بجانب ہو سکتا ہے جبکہ اس کو شعوری احوال و اعمال سے کوئی تعلق و واسطہ ہو۔ یعنے یہ شے ایسی ہو کہ کسی انفرادی شعور سے متعلق کئے بغیر اس کی نوعیت کا تصور ہی نہ ہو سکے۔

اس کو زیادہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے، ہم کو عالم مادی کی ایک مماثل صورت سے مدد ملسکتی ہے جو علمی یا حکیمانہ (سائنٹفک) خیال پر مبنی ہے۔ علم طبیعی کے طالب علم کے لئے مادہ کی ابتدائی تعریف یہ ہے کہ جس میں امتداد، وضع اور بالخصوص حرکت مکانی پائی جاتی ہو۔ لیکن علم طبیعی کا طالب علم ان صفات کے علاوہ دیگر صفات کو بھی مادہ کی ماہیت میں داخل سمجھنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ مثلاً وہ اس میں کمیت، قوت یا انرجی کا وجود ماننے پر بھی مجبور ہے۔ اگر بعض خاص شرائط یا حالات کے اندر سونے کے ایک گیند کو حرکت دی جائے تو یہ ایک خاص شرح رفتار سے حرکت کرے گا۔ پھر اگر بعینہٖ انہی حالات کے اندر اور اسی جسامت کے ایک آہنی گیند کو حرکت دی جائے، تو یہ سونے کے گیند کی بہ نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرے گا۔ یعنے اسکی شرح رفتار

---

[1] مسٹر مگڈوگل نے اپنی حالیہ تصنیف "نفس و جسم" میں اس خیال کی نہایت خوبی کے ساتھ توضیح و تائید کی۔

شے ہے، جس پر یہ امکان منحصر ہے، اور جس کی کسی اور طریقہ سے تعریف نہیں ہو سکتی۔ یہاں ہم کو اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں، کہ ان دونوں احتمالات میں سے کونسا صحیح ہے؟ البتہ ہمارے مقصد کے لئے اتنا یاد رکھنا نہایت اہم ہے، کہ خواہ انرجی امکان محض ہو یا نہ ہو، لیکن متعلم طبیعیات اس کے ذکر و خیال کرنے پر ہمیشہ اسی طرح مجبور رہے، کہ گویا یہ کوئی واقعی اور ایسی شے ہے جو برابر ایک جسم یا نظام اجسام سے دوسرے اجسام میں اس طرح منتقل ہوتی رہتی ہے، جیسے کوئی عرق ایک ظرف یا بوتل سے دوسری بوتل میں انڈیل دیا جاتا ہے۔ مزید برآں اس انتقال اور تبدیلی ظرف سے خود اس مظروف کی نوعیت میں بھی تبدیلی ہو جاتی ہے۔ کبھی یہ میکانکی انرجی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، کبھی برقی انرجی کی، کبھی نوری انرجی کی، کبھی مقناطیسی انرجی کی۔ ساتھ ہی اپنے ان تمام تغیرات و تبدلات کے باوجود کمیت کے لحاظ سے یہ مستمر و غیر متغیر خیال کی جاتی ہے۔ یعنے ان تغیرات کی وجہ سے اس کی مقدار میں کوئی کمی زیادتی نہیں واقع ہوتی۔

اسی طرح نفسیات میں بھی ہم بے اس کے قدم نہیں اٹھا سکتے، کہ کچھ نہ کچھ ایسے غیر شاعر عوامل کا وجود پہلے تسلیم کریں، جو شعور کے ساتھ ایک معنیٰ کر کے ویسا ہی تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ کمیت اور انرجی کو حرکت کے ساتھ ہے۔ ان غیر شاعر عوامل کا عام نام "مزاج ذہن" ہے۔ ذہنی مزاج سے کیا مراد ہے، اس کی توضیح ان صورتوں سے ہو سکتی ہے، جن میں کہ گذشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی نوعیت پر موثر ہوتا ہے۔ مثلاً میں ایک شخص سے آج ملتا ہوں، جس کا خیال پھر میرے ذہن میں اس وقت تک نہیں آتا، جبتک کہ ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر جانے کے بعد دوبارہ اس سے ملاقات نہ ہو۔ لیکن جب دوبارہ ملاقات ہوتی ہے تو میرا شعور اس کے متعلق پہلی ملاقات سے مختلف ہوتا ہے۔ خصوصاً اس لحاظ سے کہ اب میں اس کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے پہچانتا ہوں جس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ مگر یہ پہلے کا دیکھنا میرے شعور کی ایسی حالت ہے، جس کو ختم ہوئے ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر چکا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ میرے موجودہ شعور پر جبکہ میں اس شخص کو دوبارہ دیکھ رہا ہوں، گذشتہ دیکھنا کیسے موثر ہوتا ہے؟

اگر اس شخص کی پہلی ملاقات کا ادراک و شعور بالکل اس طرح فنا ہوگیا ہوتا، کہ بعد کو اس کا قطعاً کوئی اثر نہ باقی رہتا، تو میرا موجودہ شعور جبکہ میں اس سے دوبارہ مل رہا ہوں، عین ایسا ہوتا کہ گویا میں بالکل پہلے پہل مل رہا ہوں۔ لیکن واقعاً ایسا نہیں ہوتا۔ لہٰذا تم کو ماننا پڑتا ہے کہ ذاتی شعور کے فنا ہونے کے بعد بھی ممکن شعور کے لئے بطور شرط یہ برابر قائم رہتا ہے، یا یوں کہو کہ اس شعور کے لئے بطور ایک ایسے مستقل امکان کے باقی رہتا ہے، جو مناسب موقع پیدا ہونے پر واقعی تجربہ کی تعیین و تجدید کے لئے رونما ہوجاتا ہے۔ موقع پیدا ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں، کہ اس آدمی کا از سرِ نو ادراک ہی ہو۔ مثلاً اگر تعارف کراتے وقت اس آدمی کا نام محمد کو بتایا گیا تھا تو ہفتہ بھر کے بعد صرف نام کا سننا ہی اس کا تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہوگا، اور یہ تصور اغلباً شخص مذکور کی ایک ذہنی تصویر پر بھی مشتمل ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس اعادۂ تصور کی توجیہ صرف نام کی آواز سے نہیں ہوسکتی، بلکہ تعارف کے وقت جو لذت تجربہ ہوا تھا، اس کے کسی باقی رہنے والے اثر کا ماننا ضروری ہے۔

ہمارے اکثر ذہنی اکتسابات، ذہنی آثار یا محض اعتدال ہی کی حیثیت رکھتے ہیں جو واقعی شعور کی صورت میں ہمیشہ پیشِ ذہن نہیں رہتے۔ مثلاً جب کسی شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ ریاضی جانتا ہے، یا ایک سال پہلے کے واقعات اس کو یاد ہیں، تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ ریاضی کے تمام مسائل اور سال گذشتہ کے تمام واقعات، جو اس کو یاد ہیں، وہ واقعاً اس وقت شعور کے سامنے ہیں۔ بالکل ضروری نہیں، کہ وہ مسائل ریاضیات یا واقعات گذشتہ کا ذرا بھی خیال کر رہا ہو۔ بلکہ مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اگر موقع پڑے تو وہ ان مسائل و واقعات کو ذہن کے سامنے لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ نیز یہ سابقہ ذہنی اکتسابات سب موقع حیاتِ شاعرہ کی آیندہ تاریخ پر دوسرے طریقوں سے بھی اثر ڈالتے ہیں۔

ذہنی مزاج کو ہم ایک قسم کی ذہنی عمارت قرار دے سکتے ہیں، جسکو عمل شعور برابر بناتا اور جس میں ہمیشہ ترمیم و تغیر کرتا رہتا ہے اور پھر یہ تعمیر اپنی باری سے آیندہ عمل شعور کی تشکیل و ترمیم پر اثر ڈالتی ہے۔ ہم اس تعمیر اور اس کے عمل کے بہت سے قوانین عامہ معلوم کر سکتے اور بتا سکتے ہیں، کہ یہ کیوں کر بتدریج اس طرح

نشوونما باقی ہے، کہ حیاتِ شاعرہ کا ہر لمحہ اس میں کچھ ایسی تبدیلی چھوڑ جاتا ہے جس سے بعد کے آنے والے اجزاءِ شعور میں ترمیم ہوتی رہتی ہے، یہاں تک کہ اس شعور کی تعمیر اور حیاتِ شاعرہ پر اس کا اثر نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لیکن خود شعور کے مقابلہ میں یہ عامل یا موثر جز نسبتہً پائدار و غیر متغیر ہوتا ہے"[۱]

فکر و تجربہ کی آیندہ ترقی اپنی رفتار کے ہر لمحہ میں گذشتہ تجربہ کے پیدا کئے ہوئے ایک باقاعدہ نظام حالات کے تابع ہوتی ہے لیکن یہ حالات بذاتِ خود شعوری طور پر موجود نہیں ہوتے۔ مثلاً کوئی نام یاد کرنے کا جو عمل ہوتا ہے، اس پر غور کرو کہ یاد کرنے کی کوشش تو ایک شعوری عمل ہوتی ہے، مگر اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی دوسرے عوامل پر منحصر ہوتی ہے، مثلاً اس کا انحصار اس ذہنی اثر یا مزاج پر ہوتا ہے جو ان گذشتہ شعوری تجربات کے دوران میں بنا ہے، جن میں یہ نام آیا یا اس کا ذکر ہوا تھا۔ اس اثر یا مزاج سے تعلق رکھنے والے حالات ہی اس امر کا تعین کرتے ہیں، کہ یہ نام جلد یاد آجائے گا یا دیر میں، یا سرے سے نہ یاد آئے گا۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ جس وقت ہم اس نام کو یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، نہ یاد آئے، لیکن بعد کو کسی وقت جب ہم دوسری باتوں میں مشغول ہیں تو یہ اچانک یاد آجاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یاد کرنے کی شعوری [illegible] عمل جاری کر دیا تھا، جو شعور [illegible] اور جو بالآخر نام کو یاد دلا کے اپنے شعور کے سامنے [illegible]

غرض نام یاد کرنے کی اس صورت میں جو کچھ ہوتا ہے، وہی ہماری ساری حیاتِ ذہنی میں بھی ہوتا رہتا ہے۔ خواہ میرے خیالات سرعت کے ساتھ آئیں یا بطو کے ساتھ آسانی کے ساتھ یا دشواری کے ساتھ ہر صورت میں وہ ایسے حالات کی شرکت عمل پر موقوف ہوتے ہیں جو میرے موجودہ شعور کی تشکیل سے کسی طرح بھی نہیں [illegible] ہو سکتے کیونکہ ان پر تنہا میری شعوری فعلیت ہی عامل نہیں ہوتی، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ شعوری فعلیت ہمیشہ کسی اور شے کے تابع ہوتی ہے، اور خود نتیجہ کا صرف اظہار کرتی

---

[۱] میگڈوگل "نفس و جسم" ص ۱۶۵

رہتی ہے جو ممکن ہے کہ اس سے مطلب کے موافق ہو اور ممکن ہے کہ ناموافق ہو۔

دو مثالیں اور لو۔ حال میں اپنے ایک دوست سے میں معاہدین[1] کے متعلق باتیں کر رہا تھا۔ اس نے بیان کیا کہ اسکاٹ نے اپنے ناول "اولڈ مارٹالٹی" میں لکھا ہے کہ معاہدین میں "اس کے سوا کوئی اور انسانی بات نہ تھی کہ وہ اجداد کے خلاف ہم پچھلی ٹانگوں سے چلتے تھے" میں نے کہا کہ مجھ کو شک ہے کہ یہ عبارت اس ناول میں ہے۔ چنانچہ میرے دوست نے کتاب کو الٹا پلٹا مگر یہ الفاظ نہ ملے۔ دوسرے دن صبح وہ میرے پاس عبارت مذکور کو نقل کر کے لائے۔ ہوا یہ کہ مجھ سے جُدا ہونے کے بعد جبکہ ذہن سے اس بحث کا خیال جا چکا تھا، وہ [illegible] اولڈ مارٹالٹی نہیں، بلکہ لاکھارٹ نے اسکاٹ کی جو سوانح عمری لکھی ہے اس کو الٹ پلٹ رہے تھے کہ دفعۃً اس صفحہ پر نظر جا پڑی جس میں مذکورۂ بالا عبارت اسکاٹ کے ایک خط میں موجود تھی۔

دوسری مثال مصنفین کے تجربے سے لو جو ان کو مشق تصنیف میں اکثر پیش آتا ہے روسو نے لکھا ہے کہ "میرے خیالات میرے دماغ میں ایک عجیب طریقہ سے مجتمع ہوتے ہیں، گویا تاریکی میں، دھندلے دھندلے سے رہتے ہیں۔ ان کا ہیجان اس درجہ بڑھتا ہے کہ میرا دماغ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ دل دھڑکنے لگتا ہے۔ اس حالت میں مجھ کو [illegible] [illegible] ماری ہے اور یہ نہیں معلوم کہ کیوں [illegible] کہ میرا دل اس کا سبب ہو۔ یہ ٹھیک نہیں چلتا، سب غلط ہوتا چلا جاتا ہے۔ میں اتنا تھکا ہوا معلوم ہوتا ہوں کہ اگر پہاڑ بھی اٹھا لیتا تو ایسا تھکتا۔ بعض اوقات میں رو دیتا ہوں [illegible] اس طرح چار گھنٹے گذر گئے اور میں ایک فقرہ نہ لکھ سکا۔" اس قسم کا مبہم ذہنی ہیجان مزاج ذہن کے پیچیدہ اعمال کو

---

[1] اسکاٹلینڈ کی ایک جماعت جس نے ایک مذہبی معاہدہ کیا تھا۔

[2] دیکھو Annea Psyvnology صفحہ ۱۹۶ ۔ ۲۰۹ ۔ جو سیر نے "برٹش اکاڈمی" کی روداد ماہ [illegible] ۱۲-۱۹۱۱ء میں [illegible] ترجمہ و اقتباس کیا ہے۔

مستلزم ہے اور آخری نتیجہ جو ان مصنفین کی صاف اور سلیس عبارات اور مرتب و منظم الفاظ میں ظاہر ہوتا ہے، وہ ان ہی پیچیدہ اعمال کی پیداوار ہوتا ہے۔

اوپر کی بحث کے بعد اب ہم اختصار کے ساتھ تین سوالوں کا جواب دیسکتے ہیں:

(۱) ہم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ ذہنی مزاج کا وجود ہے؟ (۲) ذہنی مزاج کیا ہے؟ (۳) اور ہم اس کو ذہنی کیوں سمجھتے ہیں؟ پہلے سوال کا جواب تو یہ ہے کہ ذہنی مزاج کے وجود کا علم ہم کو اس کے آثار سے حاصل ہوتا ہے، یعنے یہ ایسے عوامل و شرائط کا نام ہے جن کے بغیر حیات شاعرہ کا بہاؤ ناممکن ہے بالکل اسی طرح، جیسے کہ ایک عالم طبعیات کمیت اور انرجی کو اس لئے مانتا ہے، کہ یہ اجسام کی حرکت مکانی کے لئے ناگزیر عوامل و شرائط ہیں۔

دوسرا سوال، کہ ذہنی مزاج کیا ہے؟ اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کی ماہیت کا پتہ اس کے عمل اور اس کی اصل سے چلتا ہے، یعنے حیاتِ شاعرہ کا بہاؤ اس سے کس طرح مشروط ہے، اور یہ خود اعمال شعور سے کس طرح پیدا اور متغیر ہوتا ہے عالم طبیعیات بھی اس سوال کا جواب، کہ کمیت اور انرجی کیا ہے؟ اسی نوعیت کا دیسکتا ہے۔ یعنے اس کے نزدیک کمیت اور انرجی صرف ایسے حقائق ہیں، جن سے حرکت اجسام کا مادی عمل خاص خاص طریقوں سے مشروط ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں اس قسم کے جوابات غیر تشفی بخش سمجھے جا سکتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی اور مکمل صداقت کو معلوم کرنا چاہتی ہے۔ لیکن نفسیات کا کام مابعد الطبیعیات کے مسائل کا حل کرنا نہیں ہے۔ اس کا کام صرف انفرادی اذہان کے قوانین و شرائط کا منظم شکل میں پیش کردینا ہے۔

باقی رہا آخری سوال، کہ ان مزاجوں کو ہم ذہنی واقعات کیوں قرار دیتے ہیں؟ تو یہاں بھی ہم کمیت اور انرجی ہی کی مثال سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ متعلم طبیعیات کے نزدیک کمیت اور انرجی اس لئے طبعی واقعات ہیں کہ ان کے تمام تر معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے، کہ یہ مادی واقعات یعنے اجسام کی حرکت مکانی سے تعلق رکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس متعلم نفسیات کے لئے بھی ذہنی مزاج اس لئے ذہنی واقعات ہیں کہ ان کے سارے معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے، کہ یہ شعور اور اس کے مختلف

تغیرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب اگر عالم طبیعیات کو یہ یقین دلایا جائے کہ انرجی درحقیقت ایک نسی شے ہے، جیسا کہ ممکن ہے کہ یہ ہو، تو حیثیت عالم طبیعیات کے اس کے لئے یہ ایک غیر متعلق بات ہوگی کیونکہ طبیعیاتی اغراض کے لئے وہ پھر بھی انرجی کو مادی عمل سے وابستہ اور اسی لئے خود اس کو مادی سمجھنے پر مجبور رہے گا، صرف اس بنا پر کہ انرجی کو نفسی واقعہ سمجھنے کی بھی وجہ موجود ہے، متعلم طبیعیات کے نزدیک اس کا مادی واقعہ ہونا باطل نہیں ہو جا سکتا۔ اسی طرح اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ذہنی مزاج طبیعی واقعات بھی ہیں، تو بھی عالم نفسیات کے لئے ان کا ذہنی ہونا باطل نہ ہوگا۔

اسی نقطۂ نظر سے ہم کو اس مسئلہ پر بھی پہنچنا پڑتا ہے کہ ذہنی مزاج درحقیقت عضویاتی مزاج ہے اور یہ سچ ہے کہ عضویاتی مزاج کا وجود ہے۔ کیونکہ دماغی اعمال دماغی مادّہ میں تبدیل و ترمیم کا باعث ہوتے ہیں، اور یہ تبدیل و ترمیم اپنے بعد کے اعمال دماغی کی نوعیت و وقوع پر موثر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے عضویاتی مزاج طبیعی واقعات ہیں کیونکہ یہ خود محض مادی اعمال کا نتیجہ سمجھے جاتے ہیں، اور دیگر مادی ہی اعمال پر اثر رکھتے ہیں۔

اسی بنا پر بہت سے اساتذہ اس کے قائل ہو گئے ہیں کہ جس چیز کو ہم ذہنی مزاج کہتے ہیں، وہ درحقیقت عضویاتی مزاج ہے، لیکن قطعی طور پر یہ سوال بالکل وہی ہے، جس پر ہم ابھی اوپر بحث کر آئے ہیں، کہ نفس درحقیقت بعینہ جسم ہے۔ کیونکہ یہ فرض کرنے کے باوجود کہ جو شے عضویاتی مزاج ہے وہی ذہنی مزاج بھی ہے پھر بھی اس کی ماہیت کے یہ دو پہلو اس قدر مختلف و ممتاز ہیں کہ ان کا باہمی تعلق معلوم کرنے سے پہلے، ان پر جداگانہ بحث نہ صرف ممکن ہے، بلکہ یوں بھی چاہیئے۔

علاوہ ان مذکورۂ بالا مزاجوں کے جو سابق تجربہ کے باقی آثار کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ اور خلقی مزاج بھی پائے جاتے ہیں، یعنے وہ رجحانات اور صلاحیتیں جو یوم پیدائش سے ساتھ آتی ہیں۔ مثلاً بعض آدمیوں میں پیدائشی طور پر موسیقی کا شوق و رجحان پایا جاتا ہے، اور بعضوں میں ریاضیات کا۔ اس قسم کی خلقی صلاحیت و استعداد کچھ تو اس اصلی قابلیت پر مشتمل ہوتی ہے، کہ آدمی خاص خاص صنف کی چیزوں میں قدرۃً دلچسپی محسوس کرتا ہے اور کچھ اس پر کہ جو شے آدمی سیکھتا ہے،

قدرتی طور پر وہ اس کو جلد یاد و محفوظ ہو جاتی ہے۔

اس پیدائشی صلاحیت کے اختلافات مختلف انواع حیوانات کے باہمی مقابلے سے نہایت واضح و نمایاں ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بلی کا بچہ [illegible] متعدد کے ادنیٰ [illegible] گولی کے ہلتے ہوئے گیند کے ساتھ جو دلچسپی ظاہر کرتا ہے وہ خرگوش میں قطعاً نہیں ہوتی ہے۔ [illegible] مینا میں آوازوں کی نقالی کی جو قابلیت و صلاحیت پائی جاتی ہے وہ [illegible] پرندوں میں نہیں پائی جاتی۔ روشنی شام کے وقت کا اثر مختلف جانوروں پر مختلف پڑتا ہے۔ مرغیاں اپنے دڑبے میں چلی جاتی ہیں، لومڑی شکار کے فراق میں نکل پڑتی ہے اور شیر کی گرج جو گیدڑوں کو مجتمع کرتی ہے، بھیڑوں کو تتر بتر کر دیتی ہے۔ ... ہر فرد بشر اپنی اپنی جگہ پر [illegible] تجربوں سے گزرتا ہے لیکن ان میں صرف چند ہی ایسے ہوتے ہیں جن سے اس کو خاص لگاؤ ہوتا ہے اور جو اس کے اندر نفرت یا رغبت کے جذبہ کو ابھار سکتے ہیں۔ ابھارنے کا یہ اثر کن خاص تجربات میں پایا جاتا ہے اس کا انحصار در اصل آدمی کے پیدائشی مزاج ہی پر ہوتا ہے۔

[illegible] سائیکالوجی [illegible] جلد ۲۲ صفحہ ۵۵۲۔

باب (۲)

نفسیات کے طریقے اور معلومات

نفسیات کی قبل العلمی بنیاد

عام علوم کی بنیاد اور ان کا سرچشمہ انسان کی معمولی فہم عام ہے۔ وہ معلومات ہیں جن کو ہر علم سے پہلے ہر ذی ہوش آدمی اپنی روزانہ زندگی میں حاصل کرتے ہیں۔ جو اتفاقی تجربوں کی بدولت روزمرہ کی عملی زندگی میں اشیا اور ان کے افعال وخواص سے ہم کو جو واقفیت حاصل ہوتی رہتی ہے اسی سے تمام علوم کا نشوونما ہوتا ہے۔ جس سے نفسیات بھی مستثنیٰ نہیں۔ کیونکہ اس کی ابتدائی بنیاد تحقیقات علمی سے قبل کے ان معلومات پر ہے جو ہم کو اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے ذہنی افعال کے متعلق حاصل ہوتے رہتے ہیں اور جن کے بغیر اجتماعی تعلقات اور باہمی معاشرت ناممکن تھی۔

جماعت کے افراد و ارکان ہونے کی حیثیت سے ہم برابر اپنے ہم جنسوں کی ظاہری گفتار و کردار افعال وحرکات کے ذریعہ سے ان کے سکانی احوال ذہن اور نسبتہً دائمی میلانات یعنی فوری خیالات، جذبات، خواہشات، ارادات اور نیز احساس و ارادہ کے قائم و عادی طریقوں کا پتہ چلاتے رہتے ہیں۔ اس طرح ہم میں سے ہر شخص اپنی معمولی معاشرت میں ذہنی افعال و قوانین کا اتنا علم حاصل کر لیتا ہے جو روزانہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے۔

یہ علم مادہ اور مادی واقعات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کی نوعیت دو علمی سے یعنی کے عصبیات کی نہیں بلکہ نفسیات کی ہے کیونکہ یہ انسان کے دماغی افعال کا نہیں بلکہ ذہنی افعال کا علم ہوتا ہے۔ اس میں یہ بات ہمیں مفروض ہوتا کہ دماغ جیسی کسی شے کا سرے سے وجود بھی ہے۔ یہ دراصل ایسے ذہنی واقعات کا علم ہوتا ہے جن کو نہ دیکھا جا سکتا ہے اور نہ چھوا۔ ہم کو اپنے ہم جنسوں کے جسمی وجود سے اتنی غرض وہ جسپی نہیں ہوتی جتنی کہ

ان کی اس شعوری حیات سے، جو جسمی حیات کے ساتھ وابستہ ہے۔
اس قبل العلمی نفسیات کی بنیاد اپنے عام طور سے مطالعۂ نفس پر نہیں ہوتی۔ ملاشبہ ذی شعور افراد کی نظر کس حد تک خود اپنے افعال نفس پر بھی پڑتی ہے، لیکن چونکہ ان کی اغراض کا زیادہ تر تعلق اجتماع سے ہوتا ہے اس لئے ان کی اصلی دلچسپی دوسروں ہی کے اذہان و نفوس کے ساتھ ہوتی ہے، اور خود اپنی ذات کے ساتھ محض دوسروں کے تعلقات کی بناء پر۔ معمولاً ہم کو اپنی ذات کا جو علم و وقوف ہوتا ہے، وہ مختلف تعلقات اجتماعی کے لحاظ سے، دوسروں ہی کی ذات کے علم و خیال کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ مدرسہ کا بچہ، جب اپنے استاد، اپنے ہم جولیوں، اپنی ماں، یا اپنی ننھی سی بہن کے ساتھ ہوتا ہے تو ان اختلافات کے اعتبار سے اس کا خیال خود اپنی ذات کی نسبت بھی مختلف ہوتا ہے۔ کسی شخص کے شعور ذات کی اس حالت کا اندازہ کرو جبکہ اسی کی کسی ظرافت کا جواب لوگ ہنسی اور قہقہوں کے بجائے خلاف توقع خاموشی اور سرد مہری سے دیں۔ جس طرح آئینہ میں ہم کو خود اپنا چہرہ دکھائی دیتا ہے، اسی طرح دوسروں کے ذہن کو ہم اپنی حالت کا آئینہ خیال کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ ہم پر جو حالت طاری ہے، ہمارے چہرہ سے لوگ اس کو دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے ابتداءً ہماری توجہ و دلچسپی اپنے بجائے دوسروں کی حیات ذہنی سے زیادہ متعلق ہوتی ہے۔ باقی رہا مطالعۂ نفس کی خاطر خود اپنے نفس کا مطالعہ تو اس کی باری علی العموم نسبتاً بعد کو آتی ہے۔

لیکن یہاں ایک دشواری کا ذکر ضروری ہے۔ وہ یہ کہ دوسروں کی حیات ذہنی کے علم کی کنجی بالآخر خود اپنی حیات ذہنی کا علم ٹھہرتا ہے۔ بالذات و براہ راست نہ ہم کسی دوسرے کے جذبات کا احساس کر سکتے ہیں، اور نہ اس کے خیالات کو خود سوچ سکتے ہیں اسی لئے جب ہم اس کے ظاہری حرکات و سکنات سے ذہنی واقعات کا اندازہ کرتے ہیں تو بالآخر ہم کو اپنے ہی ذاتی تجربہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ اپنے علاوہ دوسرے کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا خیال کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم کسی نہ کسی طرح اپنے ہی احوال شعور سے اس کا موازنہ کریں۔ لہٰذا اب دشواری یہ ہے کہ ان بظاہر دو متضاد باتوں میں تطبیق کی کیا صورت ہے (۱) کہ ایک طرف تو دوسروں کے متعلق ہمارا علم خود اپنی ذات کے علم پر مقدم ہوتا ہے، اور (۲) دوسری طرف دوسروں کے

ظاہری اطوار سے ان کے شعوری احوال کا قیاس اس پر موقوف ہے کہ ہم خود کم و بیش اسی طرح کے احوال کا تجربہ رکھتے ہوں۔

اس مشکل کا حل وہی تفریق و امتیاز ہے جو ادیرہم ذاتی تجربے اور اس تجربے کے جاننے یا خیال کرنے کے مابین قائم کر آئے ہیں۔ بدون شعوری زندگی کا بسر کرنا ایک بات ہے، ذاتی احوال شعور کا اس طرح مطالعہ شے دیگر ہے، کہ ان کی ماہیت و نوعیت کا ہم کو علم حاصل ہو، ان کے متعلق سوالات پیدا کئے جائیں، یا ان پر احکام لگائے جائیں حتیٰ کہ یہ علم کہ یہ موجود ہیں یا ان کا وقوع ہوتا ہے۔ جیسا کہ میں اوپر بیان کر آیا ہوں کہ جب کوئی آدمی پوری توجہ کیساتھ کسی شے میں مستغرق ہوتا ہے، تو وہ خود اپنی اس توجہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی شے کی خواہش ہونا، خود خواہش کی حالت پر غور کرنے سے بالکل جداگانہ واقعہ ہے۔ یہی اصول صحیح معنی میں تمام دیگر ذہنی احوال شعور پر بھی صادق آتا ہے۔

البتہ حسوں کو ان کے معروضی ہونے کی بنا پر اس کلیہ سے مستثنیٰ فرض کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ حسوں پر توجہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ ان پر توجہ خارجی اشیاء اور ان کے صفات و علائق پر توجہ کا لازمی جزو ہو دوسرے یہ کہ عالم مادی کے واقعات و موجودات سے قطع نظر کر کے، کسی فرد کے ذاتی تجربات کی حیثیت سے ہم ان پر توجہ کریں۔ ابتداء میں ہماری توجہ کی یہ دوسری نہیں، بلکہ پہلی ہی صورت ہوتی ہے یعنے ہماری دلچسپی کا اصلی تعلق حسوں کے ساتھ اس حیثیت سے نہیں ہوتا، کہ وہ خود ہمارے ذاتی تجربے کے احوال ہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ہم کو مادی اشیاء کے وجود و نوعیت کی خبر دیتی ہیں۔ اور ابتداء کیا معنی آخر تک بھی ہماری دلچسپی کی غالب حیثیت یہی رہتی ہے، مثلاً جب میں کسی گھوڑے یا درخت کو دیکھتا ہوں، تو بصری حسوں کا مجھ کو تجربہ ہوتا ہے، مگر ان حسوں کی جانب میری توجہ گھوڑے یا درخت کی جانب عمل توجہ کا صرف جزو ہوتی ہے اور عموماً خود اپنے ذاتی تجربات پر میں غور نہیں کرتا۔ ایسا زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ میں کسی دوسرے شخص کی حرکات و سکنات کے مشاہدہ میں مصروف ہوتا ہوں۔ مثلاً جب میں کسی آدمی کو سردی سے کانپتا دیکھتا ہوں، درآں حالیکہ میں خود گرمی اور آرام میں ہوں تو میں اس کی سردی و تکلیف کا اپنی گرمی و آرام سے مقابلہ کرتا ہوں۔

نفس حیاتِ شعوری بسر کرنے اور اس پر غور و تامل کا ہی فرق ہے جس پر ہماری
مذکورہ بالا دشواری کا حل موقوف ہے۔ دوسروں کے تجربہ میں داخل ہونے کے لئے
اس کی بے شبہ ضرورت ہے کہ اسی سے مماثل یا متعلق تجربات خود ہم کو حاصل ہو چکے
ہوں لیکن یہ ضروری نہیں کہ ان تجربات کے متعلق ہم نے پہلے کبھی غور و فکر یا ان کا خیال
کیا ہو یا ان کو بیان کیا ہو یا ان کی تحلیل کی ہو۔

مثال کے لئے فٹ بال کے ایک پرجوش تماشائی کو لو۔ وہ جوش میں آکر خود کھیلنے
والوں کی سی حرکتیں کرتا ہے اس کے ذہن کو فوراً کھیلنے والوں کی فعلیت کا ایک تجربہ
ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ ان کے تجربہ اور جذبات کا اندازہ کرتا ہے۔ لیکن وہ خود
اپنے ذہنی احوال پر اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ذاتی تجربات ہیں مطلق متوجہ
نہیں ہوتا۔ ان تجربات کے ذریعہ سے وہ کھیلنے والوں کی ذہنی حالت کو سمجھتا ہے۔ لیکن
خود اپنی حالت ذہن کا وہ خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس کو عموماً اس کی بھی خبر نہیں ہوتی کہ
وہ کھیلنے والوں کی حرکات کی نقالی کر رہا ہے۔

معمولاً دوسروں کے احوال ذہنی کا ہم کو جس طرح علم و وقوف ہوتا ہے
مذکورہ بالا صورت کو اس کے لئے ایک نمونہ کی مثال سمجھنا چاہئے۔ باقی اس کے علاوہ
اور بھی بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ تم ایک آدمی کو گرتے دیکھتے ہو اور کم و بیش یہ
جان جاتے ہو کہ اس وقت اس کے نفس کی کیا کیفیت ہوگی کیونکہ گرنے کا نظارہ
تمہارے ذہن کو خود اپنے اسی قسم کے تجربہ کی جانب منتقل کر دیتا ہے۔ لیکن تم یہ نہیں
کہتے کہ "جب میں گرتا ہوں تو ایک خاص کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے اور چونکہ یہ
آدمی گرا ہے اس لئے یہ بھی اس کیفیت کا تجربہ کر رہا ہے۔ نیز یہ آدمی چونکہ زیادہ لمبا اور
بھاری جسم کا ہے اس لئے اس کا تجربہ زیادہ شدید اور بعض حیثیات سے میرے تجربہ
سے مختلف ہوگا"۔ اسی طرح کسی ناٹک یا ناول کے پڑھتے وقت فرضی اشخاص کے جذبات
و خیالات کو تم برابر سمجھتے جاتے ہو کیونکہ تم کو خود اسی کے مماثل تجربات حاصل ہو چکے
ہیں۔ لیکن اس کی ضرورت نہیں کہ تم اپنے ان تجربات پر پہلے غور و فکر بھی کر چکے ہو اور
اس کی تو اور بھی ضرورت نہیں کہ ناول پڑھتے وقت یا ناٹک دیکھتے وقت تم صراحت
کے ساتھ ان تجربات کا اعادہ یا خیال کرو۔

۲- قبل العلمی نفسیات کے مفروضات

قبل العلمی نفسیات کا جن مفروضات سابقہ پر انحصار ہے وہ اصولی طور پر وہی ہیں جن پر علمی نفسیات کا انحصار ہے۔ دونوں کے معلومات اور ان معلومات کا طریق استعمال دراصل ایک ہی نوعیت کا ہے۔ فرق جو کچھ ہے، وہ صرف عامیانہ اور عالمانہ حیثیت کا ہے۔ عالمانہ تحقیقات عامیانہ علم ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے، جس کی امتیازی خصوصیت محض یہ ہے کہ اس میں زیادہ نظام و ترتیب پائی جاتی ہے، اور نظری جز زیادہ غالب ہوتا ہے۔

لہٰذا اب سوال یہ ہے کہ ہم میں سے ہر شخص خود اپنے اور دوسروں کے ذہن کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں، جو علم حاصل کرتا رہتا ہے اس کے اصولی مفروضات کیا ہیں؟

سب سے پہلا مفروضہ یا اصول موضوعہ تو یہ ہے کہ ذہنی احوال و اعمال کا وقوع کم و بیش ایک خاص کلی نظام و ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے، اور یہ ترتیب یا باقاعدگی تمام انفرادی اذہان میں یکساں ہوتی ہے، البتہ اختلاف حالات و شرائط کی بنا پر کچھ جزئی فروق پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ہم سب روزانہ زندگی میں یہ توقع رکھتے ہیں کہ جس شخص سے ہم اکثر ملتے رہتے ہیں اور جس سے ابھی حال میں بھی ملاقات ہو چکی ہے وہ اگر پھر ہم اس کو دیکھیں، تو پہچان لیں گے، یا یہ کہ اگر کسی آدمی کا اکلوتا [illegible] جائے یا اس کی ساری دولت دفعتہً ضائع ہو جائے تو ہم جانتے ہیں، کہ عموماً اس پر ناگوار اثر پڑے گا۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش کے تمام اشخاص خاص خاص مقاصد کے درپے ہیں، اور ان کے وسائل حصول کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ ہر طرف ہم کو کم و بیش ایسے مستقل اجتماعی نظامات ملتے ہیں، جن کی بنیاد انسان کی بڑی بڑی جماعتوں کے یکساں اعمال و اطوار پر ہوتی ہے۔ مثلاً ریلوں کا انتظام، ہمارا ڈاک خانہ، کالج، گرجے، اور ہر قسم کے کاروباری کارخانے وغیرہ۔ ہمارا سارا نظام اجتماعی اس فرض پر مبنی ہے کہ صورتوں کے جزئی اختلافات کے باوجود مختلف انسانی اذہان تقریباً یکساں طور پر عمل کرتے ہیں۔

دوسرا اصول موضوعہ قبل العلمی نفسیات کا یہ ہے کہ انسان کے ذہنی اعمال و احوال، اس کے جسمی افعال کے ساتھ کم و بیش ایک مخصوص وابستگی رکھتے ہیں۔

مثلاً اگر ہم کسی شخص کو پانی میں ایک خاص انداز سے ڈھیلا پھینکتے دیکھیں تو سمجھ جاتے ہیں کہ وہ مچھلی پکڑنا چاہتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر ایک آدمی بلا کسی جبر و اکراہ کے پابندی کے ساتھ کسی مضمون کے لکچروں میں شریک ہو تو ہم خیال کرتے ہیں کہ اس کو اس مضمون سے دلچسپی ہے۔ اس طرح دوسروں کی ذہنی حالت کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس صرف ان کے جسمی افعال اطوار و الفاظ کی تعبیر و ترجمانی ہے۔ جن منطقی مقدمات پر یہ تعبیر و ترجمانی مبنی ہے وہ یہ ہیں کہ جسمی افعال ذہنی واقعات کے ساتھ کم و بیش یکساں وابستگی رکھتے ہیں۔

یہ دونوں اصول موضوعہ اپنی نوعیت و ماہیت کے لحاظ سے اسی طرح کے ہیں، جن پر عالم مادی کے متعلق ہمارا علم مبنی ہے۔ کیونکہ ان اصول کا منشا صرف یہ ہے کہ یکسانی فطرت کا عام قاعدہ افعال نفس پر بھی صادق ہے۔ لیکن نفس میں جس انضباط و باقاعدگی کو ہم دریافت کرنا چاہتے ہیں، جب اس کی خصوصی نوعیت پر غور کرتے ہیں تو صاف نظر آتا ہے کہ یہ عالم مادی کی نوعیت انضباط سے مختلف ہے۔ کیونکہ عالم مادی کا نظم اصولی طور پر میکانکی ہے۔ اور حیات ذہنی کا نظام غایتی ہے۔ یعنے کسی خاص غرض و غایت کے ماتحت معلوم ہوتا ہے۔ عالم مادی ایک مکانی عالم ہے، اور طبیعی حوادث کا تعلق تمام تر مکانی علائق و اعتبارات ہی سے ہوتا ہے، نیز خود یہ حوادث اوضاع مکانی ہی کے اضافی تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بخلاف افراد شاعرہ (بحیثیت اس کے کہ وہ شاعرہ ہیں) و ان کے تغیر پذیر شعوری احوال کے کہ ان کو مکانی نہیں کہا جا سکتا۔ جس تعقل کی بنا پر ہم کو ذی شعور افراد کی وحدت شعوری کا علم حاصل ہوتا ہے، وہ مکان یا مکانی علائق کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ذہنی اعمال کے راجع الی الغایات ہونے کا تعقل ہوتا ہے۔ اسی لئے جب ہم دریافت کرتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں کام کیوں کرتا ہے، تو یہ معلوم کرنے کے بعد ہم کو تشفی ہو جاتی ہے کہ خود یہ کام اس کی مطلوبہ غایت ہے، یا کسی اور غرض و غایت کا وسیلہ ہے۔

۳۔ علمی نفسیات کے معلومات اور طریقے

حکیمانہ یا علمی نفسیات کے مقدمات و معلومات کی نوعیت اصولاً وہی ہے، جو قبل العلمی نفسیات کی یعنے یہ خود اپنے انفرادی احوال نفسی پر غور و تامل نیز دوسروں کے طور و طریق اور

اس کے جسمانی آثار کے مشاہدہ و تعبیر سے (جو ان کی شعوری زندگی پر دلالت کرتے ہیں) حاصل ہوتے ہیں۔ باقی جو شے نفسیات کو بہ حیثیت ایک خاص علم یا حکمت کے ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کی تحقیقات بہت زیادہ باقاعدہ استوار، مرتب اور جامع ہوتی ہے جس کی ضرورت روزانہ زندگی میں نہیں پڑتی۔ روزمرہ کی زندگی میں علم کی طلب زیادہ تر عملی ضروریات تک محدود رہتی ہے۔ بخلاف اس کے علم و حکمت کی خاص غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ روزانہ کے معلومات سے ممکن ترین وسیع اصول و کلیات اخذ کرے، اور ان اصول کو ایک مرتب وحدت کی شکل میں باہم دیگر وابستہ ثابت کر دکھائے۔

اس غرض کے لئے ضرورت ہے کہ باقاعدہ طور پر سمجھ بوجھکر مطالعۂ نفس اور مشاہدۂ غیر دونوں سے کام لیا جائے، اور اس مطالعہ و مشاہدہ کی غایت تمام تر نظری اہمیت رکھنے والے وہ مسائل ہوں جن کا مدعا بہ حیثیت مجموعی اس علم کی ترقی ہے۔ یہ غرض و غایت ہم کو علمی اختبارات کے استعمال اور ممکن الحصول و کارآمد مقداری نتائج کے اخذ کی طرف لیجاتی ہے۔ پھر ہمارے دائرۂ تحقیقات کو بچوں، حیوانات اور غیر متمدن اقوام تک وسیع کر دیتی ہے، ساتھ ہی غیر معمولی احوال نفس، مثلاً جنون، تنویم مقناطیسی یا کسی حاسہ کے فقدان وغیرہ کی مختلف صورتوں کا بھی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ مزید برآں حیات جسمی کی بحث میں (بدیں وجہ کہ وہ حیات ذہنی پر دال ہوتی ہے) نفسیات علمی صرف بیرون جسم کے ظاہری اعمال پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اس کو جسم کی اندرونی ساخت اور عضویاتی اعمال خصوصاً آلات حس اور نظام عصبی کی تشریحی و عضویاتی تحقیق پر بھی توجہ کرنا پڑتی ہے۔

نفسیاتی معلومات کے حاصل کرنے کے لئے اوپر (۱) مطالعۂ نفس (۲) و مشاہدۂ غیر کے جو دو طریقے ہم بتا آئے ہیں، ان پر اب آگے ہم کو الگ الگ بحث کرنی ہے۔ نیز نفسیات میں علمی اختبارات اور مقداری طریقوں کا جو استعمال اور جو نوعیت ہوتی ہے اس کے متعلق بھی کچھ کہنا ہے۔ لیکن ان مباحث کو شروع کرنے سے پہلے، نفسیاتی معلومات کی عام نوعیت و ماہیت کے متعلق ایک نہایت اہم و کارآمد امر کی طرف توجہ ضروری ہے۔ یعنی یہ کہ نفسیاتی معلومات میں صرف احوال ذہنی ہی نہیں بلکہ معروضات ذہن بھی من حیثیت معروضات داخل ہیں۔

۴۔ معروضات بہ حیثیت معلومات

اس کے سمجھنے کے لئے لفظ معروض اور معروضی کے نفسیاتی استعمال کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

جس شئے کو کوئی ذی شعور شخص مراد لے، یا جو اس کی توجہ کی وقت ہو، وہ بوقت مراد یا توجہ اس شخص کا معروض ہے۔ اس کا معروض ہونا اس پر موقوف نہیں، کہ فی الواقع وہ شے موجود ہے یا نہیں، یا اس کے وجود کی کیا نوعیت و حیثیت ہے۔ مثلاً ایک شخص خواب میں سبز گھوڑا دیکھ رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ نہ گھوڑا حقیقتاً اس کے سامنے موجود ہے اور نہ اس کو وہ حقیقتاً دیکھ سکتا ہے۔ تاہم خواب کے حالات حس وغیرہ خواب دیکھنے والے کو اس خیال پر مجبور کر دیتے ہیں، کہ واقعا گھوڑا موجود ہے، اور گھوڑے کی یہ موجودگی انہیں معنوں میں شخص مذکور کے خیال کا معروض ہے۔ گر خواب دیکھنے والا یہ نہیں جانتا کہ وہ خواب دیکھ رہا ہے، تو گھوڑے کی واقعی موجودگی کا اس کو صرف خیال ہی نہیں بلکہ یقین ہوگا۔ لہذا گھوڑے کی موجودگی صرف خیال کا نہیں بلکہ یقین کا معروض ہے۔ لیکن اگر خواب کی حالت میں اس کو یہ معلوم ہو جائے، کہ وہ صرف خواب دیکھ رہا ہے تو گھوڑا گو صراحتاً اس کے سامنے موجود ہوگا، تاہم اس کی واقعی موجودگی کا خواب دیکھنے والے کو یقین نہیں بلکہ عدم یقین ہوگا، یعنے اب یہ گھوڑا اس کے خیال اور عدم یقین کا معروض ہوگا۔

معروضات اپنے مذکورہ بالا مفہوم میں نفسیاتی معلومات یا مقدمات کا ہمیشہ ایک اصلی و لازمی جز ہوتے ہیں۔ ذہنی ترقی کے کسی مرتبہ میں بھی توضیح ذہن کے لئے صرف اتنا کہہ دینا کافی نہیں، کہ وہ ادراک، تعقل، امید و بیم، اور خواہش وغیرہ کے ذاتی تجربات رکھتا ہے بلکہ ساتھ ہی ہم کو اُن معروضات کی بھی تصریح کرنی ہوگی، جن پر ہمارا ذہن ادراک و تعقل وغیرہ کے مختلف طریقوں سے مصروف ہوتا ہے۔ یعنے ہم کو وہ شے بھی بتلانا ہوگا جو ادراک و تعقل، امید و بیم، یقین و عدم یقین وغیرہ کے وقت ذہن کے سامنے ہوتی ہے یا ہے۔ امم ہیری نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ "نہیں معلوم تم نے کسی شخص کا ذہنی نقشہ دیکھا ہے یا نہیں" پھر آگے چلکر اس نے بچہ کے نقشۂ ذہن کی مثال دی ہے جس میں سوا اس کے کچھ نہیں کیا ہے، کہ نفسیاتی مفہوم میں معروضات کی ایک فہرست گنا دی ہے کہ اس نقشہ میں "عجیب عجیب ملکوں کا تماشا نظر آتا ہے، کہیں چٹانیں ملتی ہیں کہیں سمندر

کی بیچ گہرائی میں کشتی تیرتی نظر آتی ہے ۔ کہیں سنسان گھاٹیاں دکھائی دیتی ہیں کہیں پہاڑوں میں دریا رواں ہے کہیں ایک نہایت بوسیدہ جھونپڑا پڑا ہے اور کہیں ایک پستہ قد نوکیلی ناک والی بڑھیا موجود ہے ۔ اگر بچے کے ذہن کی کل کائنات یہی چیزیں ہوتیں، تو یہ ایک نہایت سادہ نقشہ ہوتا، لیکن اس میں مدرسہ جانے کا پہلا دن، مدرسہ، پادری، تالاب، قتل، پھانسی، متعدی افعال، گلگلے، پوریوں وغیرہ دینے والے، ان کا ویل، ازاربند یا دھنا، اپنا دانت اکھڑوانے کیلئے دو آنے دینا وغیرہ وغیرہ خدا جانے کتنی چیزیں شامل ہیں۔ اب اس فرضی فہرست کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو ظاہر ہے، کہ یہ مباحث نفسیات کے لئے معلومات کا ایک مجموعہ ہے یعنے ان ہی معلومات سے اس قسم کے سوالات کا جواب مل سکتا ہے کہ یہ چیزیں بچہ کے ذہن کا معروض کیسے بنیں ؟ یا اس کے ذہن میں یہ کیونکر داخل ہوئیں ؟

اس جواب کا ایک صورت یہ ہے کہ یہ واقعہ کے اندر موجود ہے کہ روز پیدائش سے لیکر بعد تک وہ برابر ایسے حسی تجربات حاصل کرتا رہا ہے، جن کا منشا آلات حس کے ارتسامات ہیں ۔ لیکن ظاہر ہے کہ صرف یہ واقعہ بذات خود بالکل ناکافی ہے، اور پورا جواب نہیں بن سکتا ۔ کیوں کہ نتیجہ کی توجیہ کے لئے بہت سے ذہنی اعمال و اشغال بھی (جو اپنے آثار باقیہ یعنے ذہنی مزاج کے جس پر کہ ذہنی ترقیوں کا دار و مدار ہوتا ہے) درکار ہیں ۔

ان ہی اعمال و افعال اور ان کے پیدا کردہ ذہنی مزاج کا یہ ماحصل یا نتیجہ ہے کہ خاص خاص چیزیں یا معروضات کا بچہ کو شعور ہوتا ہے ۔ اب عالم نفسیات کا کام بقدر امکان یہ بتلانا ہے، کہ یہ سب کچھ کیسے ہوتا ہے ؟ لیکن اس کے لئے خود نتیجہ کو بنیاد کار قرار دیکر اسی سے ابتدا کرنا ہوگی ۔ اور کامیابی کا معیار توجیہ نتیجہ کی کامیابی پر ہوگا ۔

ایک مثال لو جو ڈاکٹر جیمس اسٹرنگ نے کسی دوسرے مقصد سے استعمال کی ہے ۔ " ایک روز صبح دن نکلے دفعتہً خلاف توقع ان کی آنکھوں کے سامنے ایک جہاز آکھڑا ہوا ۔ کروسو تو اس کو ایک ہی نظر میں سمجھ گیا ۔ لیکن دیکھو کہ فرائیڈے کیلئے یہ کیا تھا ؟ اس کی آنکھیں کم عمر اور غیر متمدن ہونے کے لحاظ سے اس کے آقا سے بہتر

تھیں، یعنے فرائیڈے نے حقیقۃً جہاز کو کروسو سے بہتر دیکھا' پھر بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نے سرے سے اس کو دیکھا بھی''..... کروسو کے لئے جو شے جہاز تھی'' وہ فرائیڈے کے لئے صرف ... . ایک بے ڈول شکل' ایک ہیبت ناک' پریشان کن اور ڈراونا انبار جو اس کی نظر میں کوئی خاص واحد بسیط شے نہیں بن سکتا تھا[۵]''۔ یہاں اس مثال میں ایک ہی شے کروسو کے شعور کے لئے جس قسم کا معروض ہے فرائیڈے کے شعور کے لئے وہی شے ایک مختلف قسم کا معروض ہے' حالانکہ باقی تمام حالات دونوں کے لئے یکساں ہیں' بجز اس کے کہ دونوں کی ذہنی تاریخ مختلف رہی ہے۔ اب یہ بتلانا عالم نفسیات کا کام ہے' کہ ان دونوں کی گذشتہ ذہنی تاریخ کے اختلاف سے' موجودہ پیش نظر شے میں' جو باقی تمام حیثیات سے ایک ہی ہے' کیسے فرق واختلاف واقع ہوگیا۔ کم از کم اس حد تک تو عالم نفسیات کو یہ کام کرنا ہی چاہئے' جس حد تک کہ مذکورہ بالا اختلاف یا نتیجہ عام نفسیاتی قوانین اور شرائط واعمال پر موقوف ہے۔

محض معروضات پر بذات خود غور وفکر کرنا عالم نفسیات کے لئے مفید نہیں۔ اس کو معروضات سے صرف اسی حد تک بحث ہے' جس حد تک کہ یہ ان ذہنی اعمال واحوال کی سراغ رسانی کا کام دیتے ہیں' جن سے کہ اس قسم کے معروضات کا شعور ہوتا ہے لہذا افراد اور نسل دونوں کے معروضی ذخیرۂ ذہن کے مختلف مراتب ترقی کا موازنہ ایک اہم شے ہے۔

اس نقطۂ نظر سے علم النفس کے لئے لسانیات اور انسیات سے مفید معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ زبان فکر وخیال کے نتائج یا پیداوار کی حامل ہوتی ہے' لہذا مختلف زبانوں کے الفاظ اور نحوی ساخت کا موازنہ دراصل ذہنی ترقی کے مختلف مراتب کے موازنہ کا ایک ذریعہ ہے۔ علیٰ ہذا ابتدائی نسلوں کے مذہبی وغیر مذہبی اعتقادات نیز ان کی صنعت وحرفت کا موازنہ یا مقابلہ بھی اسی طرح نفسیاتی اہمیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی تاریخی حیثیت سے قطع نظر کرکے ہم ایک ہی شے کا اس لحاظ سے موازنہ کرسکتے ہیں' کہ وہ مختلف ذہنوں یا ایک ہی ذہن کا مختلف

---

[۵] Text Book to Kant صفحہ

حالات میں معروض ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اس صورت میں نہایت اہم نتائج پیدا کرتا ہے جبکہ ہم اُن حالات کو متعین طور پر معلوم کر سکیں جن پر یہ اختلاف مبنی ہوتا ہے مثلاً جو لوگ لمس و بصر دونوں حاسے رکھتے ہیں ان کے ادراک مکانی کا اگر ہم ایک اندھے کے ادراک سے موازنہ کریں تو اس ادراک کی ترقی میں بصری تجربہ کا جو حصہ ہے اس کے جاننے کے لئے ہم کو نہایت قیمتی معلومات حاصل ہو سکتے ہیں۔ بالعموم لارا برجمین یا ہیلن کلر جیسے غیر معمولی افراد کی تحقیق حالات سے ذہنی ترقی پر بہت زیادہ روشنی پڑتی ہے[۵۱] فقدان گویائی اور نفسی نابینائی وغیرہ کے ذہنی امراض سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ وہ بھی اسی عنوان کی تحت میں داخل ہیں[۵۲]

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ جس شے کو نفسیات میں معروض کہا جاتا ہے اس کا واقعاً موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً سیربین میں جو مجسم شکل نظر آتی ہے وہ واقعاً موجود نہیں ہوتی لیکن ذہن کو اس کے مجسم ہونے کا جو ادراک ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ گویا یہ حقیقۃً مجسم ہے اور نفسیات کو تمام تر بس اسی سے تعلق ہے۔ باقی رہا اس کا واقعی وجود و عدم تو یہ نفسیات کی نہیں بلکہ طبیعیات کی بحث ہے۔ نفسیات کے لئے اس کا عدم صرف اس لئے اہم ہے کہ یہ بعض ایسے شرائط یا حالات کے عدم کو مستلزم ہے جو بصورت دیگر ادراک مجسمیت کے لئے لازمی قرار دئے جا سکتے تھے۔

۵۔ مطالعۂ نفس — مطالعۂ نفس کے معنی باقاعدہ طور سے خود اپنے افعال نفس اور ذاتی تجربات پر توجہ کے ہیں۔ یعنے محض کسی شے کا ادراک یا ارادہ کرنے کے بجائے اس میں ہم تحقیق کرتے ہیں کہ کیسے ادراک و ارادہ کرتے ہیں یا ادراک و ارادہ ہمارے اندر کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی ہم کو شطرنج کی ایک عمدہ چال

---

[۵۱] لارا برجمین اور ہیلن کلر تقریباً پیدائش ہی سے حاسہ سامعہ و بصارت سے محروم تھے پھر بھی دونوں ذہنی ترقی کے ایک اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے تھے۔ دونوں کی تفصیلی حالت کے لئے علی الترتیب دیکھو رسالہ مائنڈ جلد ۴ صفحہ ۱۴۹ اور جلد ۱۳ صفحہ ۳۱۴ و جلد ۱۴ صفحہ ۲۰۵ (سلسلۂ قدیمہ) پیرآخرالذکر کے لئے دیکھو سلسلۂ جدیدہ جلد ۱ صفحہ ۵۷۵ اور جلد ۲ صفحہ ۲۱۰۔

[۵۲] Analytic Psychology (نفسیات تحلیلی) جلد اول صفحہ ۱۱۹

اور اس کا توڑ بتلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بتلاتے وقت نہ اس کا نفس خود اپنے مطالعہ میں مصروف ہوتا ہے، اور نہ ہمارا۔ بخلاف اس کے اگر وہ یہ بیان کرنے لگے کہ یہ چال اس نے کس طرح ایجاد کی، یا اس کا توڑ کیسے معلوم کیا، تو یہ خود اپنے افعال نفس کا بیان ہوگا۔ وہ اپنی ناکامی دوقت کا ذکر کرے گا، پھر بتائے گا کہ کامیابی کیونکر رونما ہوئی، اور اس مایوسی کی کیا حالت تھی جبکہ تمام ممکن راستے بند نظر آتے تھے۔ اس سلسلہ میں شاید وہ یہ بھی کہے کہ دفعۃً بجلی کی کوند کی طرح یہ چال اس کے ذہن میں کیسے آگئی جسکے بعد تمام چالیں اپنی اپنی جگہ پر ٹھیک بیٹھ گئیں اور اس کی ذہنی عملیت کا راستہ صاف د ہموار ہوگیا، یہ سب مطالعۂ نفس ہے۔ ایک اور مثال عملی زندگی سے لو۔ فرض کرو کہ کوئی سپہ سالار ایک اہم حکم دیتا ہے، یا کوئی ذمہ دار سیاسی مدبر دنیا کے سامنے ایک سیاسی تجویز پیش کرتا ہے۔ اس صورت میں براہ راست نفسی واقعات کا اظہار نہ سپہ سالار کے حکم سے ہوتا ہے، اور نہ مدبر کی تجویز سے لیکن اگر یہی سپہ سالار ہم سے یہ کہنا شروع کرے کہ اس حکم دینے کا باعث کیا ہوا تو وہ اغلباً خود اپنے شعور کا طریق عمل بیان کرے گا۔ مثلاً وہ کہے گا کہ کچھ دیر تک تو وہ پیش نظر کارروائی کی مختلف شقوں میں الجھا رہا، کبھی ایک شق بہتر معلوم ہوتی تھی کبھی دوسری۔ لیکن صورت حال چونکہ عاجلانہ فیصلہ وعمل کی مقتضی تھی، اس لیے تذبذب کی یہ کیفیت سخت شاق وناقابل تحمل ہورہی تھی، لہذا اس نے دفعۃً ایک آخری فیصلہ کرکے اس کا اعلان کردیا، گو اس فیصلہ کے بہترین ہونے کا اطمینان نہیں تھا۔ یا پھر اس کے خلاف وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اس آخری فیصلہ تک بتدریج تامل و تردد کی حالت سے نکل کر وہ اس طرح پہنچا کہ ایکدن صبح جب اٹھا، تو صاف نظر آنے لگا، کہ اس معاملہ میں فلاں طریق کار بہترین ہوگا۔

داضح وجلی شعور ذات کے تین مراتب قرار دئے جاسکتے ہیں ان میں ایک خاص مرتبہ ترقی دکمال کا نام مطالعہ نفس ہے۔

(۱) پہلا مرتبہ معروضی نقطۂ نظر سے ذہنی نقطۂ نظر کی طرف محض رجوع وانتقال کا ہے، جیسے کہ ایک شخص کا ذہن جو ساحل سے ٹکرا نے والی موجوں کے نظارہ میں غرق ہے، اس طرف رجوع یا منتقل ہوجائے کہ میں ان موجوں کا نظارہ کررہا ہوں۔ جلی شعور ذات کا یہ نہایت ہی ابتدائی مرتبہ ہے۔ لیکن جس وقت کہ

ذہن تمام تر کسی خارجی شے میں مصروف منہمک ہے، اس وقت بھی ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ قطعاً کسی قسم کا بھی کوئی وقوف ذات نہیں رکھتا بلکہ ہم کو صرف یوں کہنا چاہئے کہ اس صورت میں شعور ذات مخفی ہوتا ہے۔ کیونکہ مثلاً موجوں کا نظارہ کرنے والی ذات اس کل کا ایک جزو ہے جس کا نام "نظارۂ امواج" ہے۔ اور یہ جزو اپنی منفصل ہستی یا ذات کا جلی طور پر شعور کرنے سے قبل (۲) کل میں موجود تھا، اور اس کا وقوف رکھتا تھا۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی ذات کو منفصل و ممتاز کیا، تبھی جلی شعور ذات ہے۔ یا بچہ جب کسی شے میں مصروفیت و انہماک کے بعد اپنی ذات کے انفصال و امتیاز کا شعور ہوتا ہے، تو ذہن کے لئے یہ اس طرح کی بالکل کوئی نئی چیز نہیں ہوتی جیسے کہ وہ شے جس کو پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا اور جو اب سر آنکھوں کے سامنے آتی ہے یا کوئی آواز جس کو پہلے نہیں سنا تھا، اول اول کانوں میں پہنچتی ہے غرض جلی وقوف ذات کی مقدم شرط بالعموم اس کا خفی وقوف ہوتا ہے۔

(۲) جلی شعور ذات کا دوسرا مرتبہ تاملی ہوتا ہے جو ابھی علمی حیثیت نہیں رکھتا یعنے اس مرتبہ میں آدمی خود اپنے افعال ذہن پر غور و تامل کرتا یا ان کے متعلق سوالات پیدا کرتا ہے، لیکن یہ سوالات علمی غرض سے نہیں ہوتے۔ مثلاً ان کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فلاں امر کی نسبت مجھ کو حقیقۃً یقین و اطمینان ہوا یا ابھی کچھ شک باقی ہے؟ فلاں معاملہ میں مجھ کو صرف اخلاقی غصہ ہے یا کچھ ذاتی عداوت بھی شامل ہے؟ کیا میرا دل فلاں کام کرنے کے لئے واقعاً آمادہ ہے یا وقت آنے پر کہیں پست دل تو نہ شروع کر دے گا؟ کیا میں اب پہلے سے اچھا ہوں؟ میرے دماغ میں یہ خیال کیسے آیا؟ کیا اس تصویر سے میں درحقیقت لطف اندوز ہو رہا ہوں یا صرف اس لئے لطف اندوزی کا اظہار کر رہا ہوں کہ لوگ عام طور پر اس تصویر کے مداح ہیں؟

(۳) تیسرا مرتبہ علمی نوعیت کا مطالعۂ نفس ہے، جس میں ایسے سوالات کا جواب دیا جاتا ہے جو ذہن کے شرائط و قوانین عمل کے مرتب علم کی ترقی کے لئے نظری اہمیت رکھتے ہیں۔ مثلاً کیا میں ایسی شے کے کرنے کا ارادہ کر سکتا ہوں، جس کے ناممکن ہونے کا مجھ کو کامل یقین ہے؟ کیا محض ارادہ کی کوشش سے میں اپنے کو کسی بات کے باور کر لینے پر آمادہ کر سکتا ہوں، درآں حالیکہ شہادت اس کا یقین نہ دلا رہی ہو؟ کیا

میں بوقت واحد لذت والم دونوں کی ملی جلی حالت کا احساس کرسکتا ہوں ؟ کیا میں ایک ہی ساتھ دو بے تعلق چیزوں پر توجہ کرسکتا ہوں ؟ کیا میرے ذہن میں کوئی تصور اس طرح پیدا ہوسکتا ہے کہ کوئی دوسرا تصور اس کی طرف انتقال ذہن کا باعث نہ ہوا ہو ؟ فکر کرتے وقت میں کسی قسم کی ذہنی تمثال استعمال کرسکتا ہوں ؟

اب ہم مطالعۂ نفس کے بعض ابہامات، مغالطات اور اشکالات کی طرف رجوع کرتے ہیں، لیکن پہلے ہم کو یہ جان لینا چاہئے کہ جن سوالات کا جواب دینا ہے، وہ اگر کافی طور پر صاف و وسیع ہوں، تو یہ ابہامات وغیرہ ان میں مطلق نہیں پائے جاتے۔ مثلاً اس بیان میں کوئی مغالطہ یا ابہام و اغلاق نہیں ہوسکتا کہ جب میرے دانت میں درد ہوتا ہے تو اس کو میں نہایت ہی ناپسند کرتا ہوں، یا یہ کہ قبرستان میں فلاں رات ایک سفید شکل دیکھ کر میں ڈر گیا تھا۔ علیٰ ہذا اس بیان میں بھی کوئی مغالطہ یا پیچیدگی نہیں ہے کہ خوش ہونا خوش ہونے سے مختلف ہے، یا یہ کہ جب ہم کو اس بات کا پورا یقین ہوجائے کہ فلاں کام قطعاً ناممکن ہے تو ارادۃً اس کے کرنے کا ہم کبھی عزم نہیں کرسکتے کیونکہ اس قسم کے واقعات کا تجربہ ہر شخص آسانی و یقین کے ساتھ کرسکتا ہے۔
اگر ہم کو مطالعۂ نفس سے صرف اسی طرح کے عام و معمولی معلومات حاصل ہوتے، تو بھی یہ کچھ کم اہم نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے ہم کو ذہنی عمل کے بیان و اظہار کے لئے کلی الفاظ ہاتھ آتے ہیں۔ باقی رہا اس قسم کے عمل کا تفصیلاً زیادہ صحیح علم، تو وہ اپنی صحت کی آخری جانچ کے لئے دیگر معلومات پر موقوف ہوسکتا ہے۔ اور بڑی حد تک ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے نفسیات دیگر علوم کے مساوی ہے۔ اگر موروثی خصائص کے تدریجی تغیر و ترمیم کے متعلق جس پر ڈارون کا نظریہ مبنی ہے، ہم واقعی مشاہدات کا سوال کریں، تو ہم کو نظر آتا ہے، کہ یہ عظیم الشان عمارت واقعات کی جن بنیادوں پر قائم ہے وہ نہایت کمزور ہیں۔ کیونکہ حیوان کی تولید و تربیت کرنے والوں کے تجربات کے ماسوا بہت ہی کم کچھ اور واقعات موجود ہیں، باقی جن حقیقی معلومات پر اس نظریہ کی قوت مبنی ہے وہ اُن واقعی پیداواروں کی نوعیت و ماہیت ہے، جن کی توجیہ کے لئے عمل ارتقا فرض کیا گیا ہے، یعنے حیوانی و نباتی انواع کے اعلیٰ و ادنیٰ مراتب کی واقعی ساخت۔
لیکن ظاہر ہے، کہ مطالعۂ نفس کے ثمرات صرف ان ہی معمولی و بدیہی نتائج

تک محدود نہیں ہیں جس کا اوپر بھی ذکر ہوا ہے۔ بلکہ مشاہدہ کے تمام دیگر طریقوں کی طرح باقاعدہ تربیت و تمرین سے مطالعۂ نفس کے طریقہ کو بھی بہت زیادہ ترقی دی جا سکتی ہے۔ جس قسم کے آدمی کو سحوک نے عامی آدمی کے نام سے تعبیر کیا ہے، اس کو علی العموم خود اپنے افعال ذہن کے ساتھ کوئی خاص مستقل دلچسپی نہیں ہوتی، اس کی توجہ زیادہ تر دوسری چیزوں پر رہتی ہے۔ اس طرح وہ مطالعۂ نفس کی حالت سے گویا بیگانہ ہوتا ہے۔ یہی بیگانگی اس بات کی خاص وجہ ہے کہ جب کبھی اس کو خود اپنے افعال نفس کی نازک تفصیلات کے مشاہدہ کی ضرورت پڑتی ہے، تو وہ بالکل بے بس نظر آتا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص تیز روشنی سے دھندلی روشنی کے کمرہ میں داخل ہو تو پہلے پہل اس کو کمرہ کی مختلف چیزوں میں بہت ہی کم تمیز ہوتی ہے، لیکن کچھ دیر بعد اس کی قوت تمیز ترقی کرنے لگتی ہے۔ یہی حال مطالعۂ نفس کا ہوتا ہے، کہ آدمی اپنے مشاہدات کی بار بار تکرار اور باہمی موازنہ سے، بتدریج ترقی کرتا جاتا ہے۔ گذشتہ مشاہدہ ہی ترقی کی بنیاد کا کام دیتا ہے۔ یہ صورت کچھ مطالعۂ نفس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ جو شخص ذائقہ و رنگ وغیرہ کے نازک اختلافات کا باقاعدہ طور پر مشاہدہ کرنا چاہتا ہے، وہ بھی ابتداءً اسی طرح بے بس معلوم ہوتا ہے۔ ترقی ہمیشہ توجہ کی ان پیہم کوششوں کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے، جن میں سے ہر کوشش مابعد کے لئے راستہ بناتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ ایک مشاق مشاہدہ کرنے والے کی نظر جس شے پر فوراً پڑ جاتی ہے، مشق نہ رکھنے والے کو وہ بتلانے کے بعد بھی نہیں دکھائی دیتی۔ لیکن اس انفرادی مشق کے علاوہ ایک اور چیز بھی مطالعۂ نفس کرنے والے عالم نفسیات کی تربیت میں کام دیتی ہے۔ یعنے اس کو اپنے پیشرو علماء نفسیات کے کارناموں سے بھی بہت زیادہ مدد ملتی ہے۔ یہ پیشرو اس کو بتلاتے ہیں، کہ کسی چیز کی تلاش کہاں اور کیونکر کرنی چاہئے اس طرح ایک نسل کے مشاہدۂ نفس سے جو کچھ حاصل کر لیا ہے، وہ بعد کی نسل کیلئے مزید ترقی کا نقطۂ آغاز بن جاتا ہے۔ اس طور سے اب تک واقعاً جو ترقی ہو چکی وہ بہت ہے۔

بایں ہمہ یہ ماننا پڑتا ہے، کہ مطالعۂ نفس میں بعض ایسی دشواریاں بھی ہیں، جن پر کامل مشق و تمرین کے باوجود آدمی کلیۃً غالب نہیں آسکتا۔ سب سے بڑی دشواری

تو یہ ہے، کہ ذہن جب خود اپنے افعال پر غور کرتا ہے، تو اس کی توجہ لازماً دو چیزوں میں منقسم ہوجاتی ہے، ایک طرف تو خود وہ ذہنی عمل ہوتا ہے، جس کا آدمی مشاہدہ کرتا ہے، اور دوسری طرف وہ شے جس سے یہ ذہنی عمل متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں دیکھنے کے عمل کا مشاہدہ کروں، تو جس شے کو دیکھ رہا ہوں اس پر اور اس کے دیکھنے دونوں پر ایک ہی ساتھ توجہ کرنا پڑے گی۔ علیٰ ہذا اگر میں یہ معلوم کرنا چاہوں، کہ توجہ کرنے میں کیا ہوتا ہے، تو مجھ کو کسی نہ کسی شئے اور اس پر توجہ کرنے کے عمل دونوں چیزوں پر متوجہ ہونا پڑے گا۔ لہذا اگر توجہ کی کوشش زیادہ دیر طلب اور سخت ہو، تو ممکن ہے، کہ خود اپنے موضوع تحقیقات ہی کو فنا کردے۔ کیونکہ ذہنی عمل پر توجہ کو مرتکز کرنے سے اس کے موضوع عمل سے ہم توجہ کو ہٹا لیتے ہیں۔ جس سے خود یہ عمل ہی بند ہوجاتا ہے۔ اس لئے مطالعۂ نفس جب کسی ایسے عمل ذہنی سے متعلق ہوتا ہے، جو بجائے خود کم و بیش انہماک طلب ہے، تو بس یہ ایک سرسری یا بار بار غلط انداز نگاہوں ہی کی صورت میں اسی طرح جاری رہ ہوسکتا ہے کہ نگاہ ڈالی اور پھر ہٹالی۔ لیکن یہ دشواری کچھ ایسی اہم نہیں ہے، جیسی کہ بظاہر نظر آتی ہے۔ کیونکہ اولاً تو بس بینی[1] (یعنے کسی شئے کے وقوع کے بعد فوراً اس کی یاد۔ م) کی صورت اس دشواری سے بڑی حد تک پاک ہوتی ہے۔ اور کسی عمل کے وقوع کے بعد فوراً ہی اس کی یاد کے ذریعہ سے ہم ان باتوں کو بہت کچھ معلوم کرلے سکتے ہیں، جو اصل عمل کے وقت نگاہ سے اوجھل رہ گئی تھیں۔ مثلاً ایک عالم ہیئت اس ستارہ کو یاد کرکے جو ابھی ابھی اس کی نظر کے سامنے تھا، ان تفصیلات کو معلوم کرسکتا ہے، جو اس کے سامنے ہونے کے وقت نظر سے رہ گئی تھیں۔ ثانیاً یہ کہ نفسیاتی مطالعۂ نفس میں جو شے اہمیت رکھتی ہے وہ کوئی منفرد یا تنہا ایک مشاہدہ نہیں ہوتا، بلکہ ایسے کثیر التعداد مشاہدات کی یکجائی، جو ایک دوسرے کے معاون ہوتے ہیں۔ لہذا اصلی اہم شے ذہن میں مستعدی و چستی کی ایک ایسی عام عادت کا پیدا کرنا ہے، کہ جہاں کوئی موقع ملے فوراً ہمارا ذہن اپنے افعال کی طرف متوجہ ہوجائے اور یہ معلوم ہے کہ اس قسم کے مواقع برابر

---

[1] Retrospection کے لفظی معنی "پیچھے دیکھنے" کے ہیں۔ م

ملتے ہی رہتے ہیں کیونکہ ہمارے مشاہدہ کا موضوع (یعنے ذہن ہم) ہمیشہ ہمارے ساتھ ہے جو مطالعۂ نفس کی ایک ایسی خوبی و سہولت ہے کہ بڑی حد تک اسکی خرابیوں اور دشواریوں کی تلافی کر دیتی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ دیگر طرق مشاہدات کی طرح مطالعۂ نفس کا طریقہ بھی اسی وقت ترقی علم کے لیۓ کارآمد ہو سکتا ہے کہ جبکہ ماہرین کی ایک جماعت ملکر کام کرے اور ہر ایک تائید یا تردید کے لیۓ دوسروں کو اپنے حاصل کردہ نتائج کی خبر دیتا ہے جس کے لیۓ ضروری ہے کہ وہ اپنے نتائج کو اس طرح بیان کرے کہ دوسرے ان کی جانچ کر سکیں۔ یعنے وہ دوسروں کو ٹھیک طور پر یہ بتلا سکے کہ جو کچھ اس نے مشاہدہ کیا ہے۔ اسس کو وہ کہاں اور کیونکر تلاش کریں۔ یہ کام بہت آسان ہو جاتا ہے، اگر محض مشاہدہ کے بجاۓ اختبار کے طریقے کو استعمال کیا جاۓ، جس کا ایک خاص فائدہ ہے کہ دوسروں کو ٹھیک طور پر بتلایا جا سکتا ہے۔ اور وہ خود اسکو کر کے دیکھ سکتے ہیں ممکن ہے جو شے ایک شخص مثلاً الف کیلئے درست ہے، ممکن ہے کہ دوسرے شخص ب کیلئے درست نہ ہو۔ اور اگر ب خود اپنے تجربہ سے الف کی تصدیق نہ کر سکے، تو الف کو ایسی شے کو تمام یا اکثر لوگوں کے لئے عام و کلی قاعدہ بنانے سے باز رہنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے یا بعض اشخاص ہی کیلئے درست ہو۔

مطالعۂ نفس کی مخصوص دشواریاں زیادہ تر اس صورت تک محدود ہیں جس میں کہ ہم توجہ ارادہ خواہش یا یقین جیسی کسی ذہنی حالت یا عمل کے مشاہدہ کی کوشش کرتے ہیں باقی علی العموم حسونکی ماہیت و تصرف کی تحقیق کو بھی مطالعۂ نفس ہی سمجھا جاتا ہے لیکن اس میں مذکورۂ بالا دشواریاں نہیں پیش آتیں جسکی وجہ یہ ہے کہ حسی احضارات بذات خود ابتداءً معروضات ہوتے ہیں علاوہ بریں تجربات حس چونکہ اپنے مخصوص ہیجانات پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے جب جی چاہے ان کے طبعی شرائط کے ذریعہ سے ان کا اعادہ ہو سکتا ہے یا جتنی دیر تک چاہو انکو قائم و باقی رکھا جا سکتا ہے۔

اس لئے حسی تجربات کی تحقیق نسبتہً آسان ہے اور فوراً متعین و معتبر نتائج تک پہنچا دیتی ہے۔ اسی بنا پر بعض علماۓ نفسیات کا یہ رجحان ہے کہ جو ذہنی حالات زیادہ مبہم ہیں ان کو نظر انداز کر کے، صرف حسی تجربات اور تمثالات ہی کو ذہنی واقعات تسلیم کیا جاۓ یہ حیثیت کا یہ رجحان قدرتی ہے لیکن اس کا نتیجہ حیات ذہنی کے متعلق ایک بنیادی غلط فہمی ہے جس سے ہم کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہئے۔ ڈاکٹر وارڈ نے اس کا نام احضاریت رکھا ہے۔

۶ - مطالعۂ غیر

دوسروں یا غیروں کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا کوئی شخص براہ راست مشاہدہ نہیں کرسکتا۔ وہ خود اپنے تجربہ کی مثال سے فائدہ اٹھاکر بیرونی آثار و علائم کی صرف ترجمانی کرسکتا ہے۔ یہ بیرونی آثار ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جسمی فعلیت یا حالت پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی شخص زور سے اپنی مٹھیاں باندھتا یا زمین پر پاؤں مارتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ غصہ میں ہے۔ اسی طرح جب کتا اپنی دم ہلاتا ہے، تو ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ خوش ہے۔ اس طریقہ سے ہم کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو اس علم سے الگ رکھنا چاہئے۔ جبکہ کوئی شخص اپنی ذہنی حالت کو الفاظ کے ذریعہ سے بیان کرتا ہے۔ مثلاً جب کوئی آدمی ہم سے کہتا ہے، کہ وہ غصہ میں ہے یا تھا، تو وہ براہ راست اپنے غصہ کو نہیں، بلکہ اپنے غصہ کے علم کو ظاہر کررہا ہے۔ یعنے وہ خود اپنے مطالعہ نفس کے نتیجہ کی ہم کو اطلاع دیتا ہے۔ اطلاع کا یہ ذریعہ کچھ نفسیات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ واقعات مشاہدہ کی الفاظ کے ذریعہ سے عموماً جو اطلاع دی جاتی ہے اس میں اور اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور ہماری بحث کا تعلق اس الفاظی اطلاع سے نہیں، بلکہ آثار و علائم کی ترجمانی سے ہے خواہ ان آثار کی خبر خود ان کے ظاہر کرنے والے کو ہو یا نہ ہو۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جس نفسی کیفیت کا ہم آثار سے نتیجہ نکالتے ہیں خود ان آثار کا ظاہر کرنے والا آدمی الفاظ سے اس کی تردید کرتا ہو۔ ممکن ہے، کہ اس کے چہرہ پر غصہ کے آثار صاف طاری ہوں، اور پھر بھی وہ زبان سے کہتا جائے کہ نہیں مجھ کو غصہ نہیں ہے۔

ادنی درجہ کے حیوانات اور کم عمر بچوں میں تو یہ صورت ممکن ہی نہیں اور وحشی انسانوں کے لئے بھی یہ مشکل ہی ہے کہ خود اپنی ذہنی کیفیات کو وہ الفاظ سے ادا کرسکیں جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ یا تو وہ سرے سے کوئی زبان ہی نہیں رکھتے، یا ان کی زبان ادائے مطلب کے لئے ناکافی ہوتی ہے، اور کچھ یہ کہ وہ مطالعۂ نفس سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ ان صورتوں میں ظاہر ہے، کہ ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہجاتا ہے، کہ حیات ذہنی کے بیرونی آثار و علائم کی ترجمانی پر اعتماد کریں۔ یہ ترجمانی اسی قدر زیادہ مشکل ہوتی ہے، جس قدر کہ مشاہدہ کرنے والے عالم نفسیات کے ذہن اور اس ذہن میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے، جس کا کہ یہ مشاہدہ کررہا ہے۔ کیونکہ ترجمانی کی بنیاد ان دونوں

ذہنوں کی کسی نہ کسی مماثلت ہی پر ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ مماثلت محض جزوی ہو، اور
اختلاف و تفاوت بہت زیادہ ہو تو ترکیبی عمل ضروری ہوتا ہے جس میں مسئلۂ زیر بحث کی
ماہیت و معلومات پر تنقیدی نظر ڈالنا پڑتی ہے۔ جن ترکیبی عناصر سے ترجمانی کی تعمیر
ہو سکتی ہے، وہ خود عالم نفسیات ہی کے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔" سب کچھ اس پر
موقوف ہے، کہ وہ خود اپنے پیچیدہ شعور کی اس کے اجزا میں صحیح طور پر تحلیل کرے
اور پھر ان کو اس طرح اور اس تناسب سے ترکیب دے، کہ دوسروں کے ذہنی اعمال
کے جو آثار ہیں، ان کی نوعیت و ترتیب کی توجیہ ہو جائے[1]۔ مثلاً وحشی انسان عام طور
سے ہر قسم کے بے جوڑ واقعات کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جس شخص سے متعلق ان کا
ظہور ہوا ہے اس کی قسمت پر یہ خاص اثر رکھتے ہیں۔ یہ اعتقاد وحشی انسان کے ذہن کا
عام رجحان ہے۔ اب اگر عالم نفسیات خود اپنی حیات ذہنی میں اس رجحان کی مثالیں
تلاش کرے تو گو یہ بہت ہی کم ملیں گی، اور جو ملیں گی ان میں بھی بہت تفاوت ہوگا
تاہم قطعاً مفقود و نابود نہیں ہیں۔ کیونکہ اس پر بھی بعض ایسی گھڑیاں گذرتی ہیں، جن میں
وہ اپنے کو ایسی باتوں سے متاثر پاتا ہے، جو بجائے خود ویسی ہی بے جوڑ ہوتی ہیں،
جن پر کہ وحشی آدمی اعتماد کرتا ہے۔ مثلاً تصویر کا گر پڑنا، نمک کا بکھر جانا یا دسترخوان پر
گیارہ آدمیوں کا جمع ہو جانا وغیرہ کہ باوجود عقل و استدلال کے اس کو یہ چیزیں بے چین
کر دے سکتی ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کبھی قمار بازی کا شوق رہا ہے، تو نامحسوس طور
پر اس نے بعض بالکل بے جوڑ باتوں سے یہ سمجھا ہوگا کہ ان کا ہارنے جیتنے پر خاص
اثر ہے۔ لہٰذا کسی وحشی کی ذہنی حالت کا اندازہ کرنے کے لئے اس کو چاہئے کہ اپنے
ان عارضی اور وقتی احوال ذہن کا جن میں کہ وہ عہد وحشت سے قریب ہو جاتا ہے
بغور مشاہدہ اور تحلیل کرے پھر بعد ازاں ایسے ذہن کو مستحضر کرنے کی کوشش کرنی چاہئے
جس میں کہ یہ رجحانات مزاحم و مخالف اسباب کی ناموجودگی کی بنا پر مغلوب یا عارضی
و وقتی ہونے کے بجائے غالب اور دائمی ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے، کہ
آدمی کسی خاص رجحان سے خود اس درجہ کورا ہوتا ہے، کہ دوسروں میں اس کی موجودگی

---

[1] "نفسیات تحلیلی" جلد اول ص ۱۵

کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔ مثلاً چارلس بسب کا بیان ہے کہ اس کے دوست جارج ڈاڑھ کو سنگین سے سنگین جرائم پر بھی مرتکب کے حق میں اس سے زیادہ ملامت یا برائی کا کوئی لفظ کہنے پر آمادہ نہیں کیا جا سکتا تھا' کہ مجرم نہایت سنکی ہے۔

عالم نفسیات کو جو شے سب سے زیادہ گمراہی میں ڈالتی ہے' وہ اس کا یہ میلان ہوتا ہے' کہ کوئی فعل یا روش' جو خود اس کے اندر ایک خاص ذہنی عمل کا طبعی مظہر ہے' دوسروں میں بھی یہ فعل بعینہٖ یہی معنی رکھتا ہے' یعنے اسی ذہنی عمل پر دلالت کرتا ہے۔ اس مغالطہ کا راز یہ ہے کہ آدمی اس فعل کے وقوع یا ظہور کے دیگر حالات و شرائط سے قطع نظر کرکے' صرف فعل کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یہ مغالطہ اس وقت خصوصیت کے ساتھ گمراہ کن ہو جاتا ہے' جبکہ حیوانی ذہن معرض تحقیق میں ہوتا ہے مثلاً ماکھیوں کے چھتے میں مقاصد و وسائل کا جو تطابق نظر آتا ہے' وہ ایسا پُرتدبیر ہوتا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ ماکھیوں میں اسی قسم کی تمدنی قوت اور پیش بینی و دوراندیشی کا مادہ موجود ہے' جو انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس خیال کو صحیح سمجھنا نہایت جلد بازی ہوگی۔ بلکہ پہلے ہم کو ماکھیوں اور اس قسم کے دیگر حشرات کے باقی تمام افعال پر غور کرنا چاہئے نیز ہم کو تفصیل کے ساتھ یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ ماکھیوں کے افراد متعلقہ الگ الگ اُن جداگانہ افعال کو کیسے انجام دیتے ہیں' جن سے ملکر ان کی جماعت کا باقاعدہ نظام بنتا ہے۔ اس کے بعد ہم کو معلوم ہوگا' کہ ماکھیوں اور خصوصاً ان کی ملکہ کے سب سے زیادہ اصلی و اہم افعال پیدائشی میلانات کا نتیجہ ہیں' جو کسی سابقہ تجربہ کے محتاج نہیں ہوتے۔ مزید براں ماکھیوں کے جسمانی نظام کو پیش نظر رکھنا چاہئے تو معلوم ہوگا' کہ ان کا نظام عصبی انسانی نظام عصبی سے اسی قدر زیادہ مختلف ہے' کہ مخصوص انسانی اعمال کے اتنے بڑے حصہ کو ان کی طرف منسوب کرنے میں تامل ہوگا۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ تقسیم عمل' جس کے بغیر ماکھیوں کا یہ اجتماعی عمل ناممکن تھا وہ براہ راست ان کی جسمانی ساخت کے پیدائشی اختلافات پر مبنی ہے ملکہ جو کام کرتی ہے اور نر جو بیکار رہتا ہے' ان دونوں کے صرف فعل ہی میں فرق نہیں ہوتا' بلکہ جسمانی ساخت بھی مختلف ہوتی ہے۔ فطرت پہلے ہی سے جسم کو ایسا بنا دیتی ہے' کہ وہ خاص خاص افعال کے لئے موزوں ہوتا ہے۔

لہذا اب انسان کے تمدنی نظام کے ساتھ مکھیوں کے نظام کی ساری مماثلت غائب ہو جاتی ہے۔ اس مثال سے جو سبق حاصل ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے سے بہت زیادہ مختلف حالات رکھنے والے اشخاص یا حیوانات کے ذہنی احوال کی تحقیق کرنے میں ہمارا رویہ اسوقت تک ناقدانہ تامل و توقف ہونا چاہئے، جبتک کہ ہم زیر تحقیق مسئلہ سے تعلق رکھنے والی ہر شے کو پیش نظر نہ کرلیں۔

یہ تنبیہ اس لئے اور زیادہ اہم ہے، کہ انسان کی زبان بالتخصیص انسانی ہی ذہن کے احوال کو بیان کرنے کے لئے بنی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جب ہم ایسے ذہن کے افعال بیان کرنا چاہتے ہیں جو انسانی ذہن سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہے، تو انسانی زبان اپنی ساخت کی بنا پر خاص طور پر گمراہ کن ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً کتے یا بلی کے ذہن میں جو کچھ واقع ہوتا ہے۔ اس کے بیان کرنے میں، جن الفاظ کے استعمال پر ہم تقریباً بے بس ہوتے ہیں، ان کے خود مفاہیم ہی ناوانستہ ایسی تعبیرات کا باعث ہوتے ہیں، جو بالکل غلط ہو سکتی ہیں۔ لہذا ان صورتوں میں سب سے زیادہ ضروری بات اپنی زبان کی تنقیہ و تنقیح ہے، جس میں عام محاورہ کو ترک کرکے اس کی جگہ پر ایسے اصطلاحی الفاظ استعمال کرنا چاہئے، جن کے معنی مقرر و متعین ہوں اور جن کی نہایت احتیاط سے تعریف و تحدید کردی گئی ہو۔ ایک گھوڑا جس کو ایک روز ایک خاص جگہ دانہ کھلایا گیا تھا، وہ جب دوبارہ ادھر سے گذرتا ہے تو اس جگہ پر از خود رک جاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں، کہ یہاں پہنچکر اس کو یاد آجاتا ہے، کہ پہلے یہیں دانہ کھلایا گیا تھا جس سے وہ قیاس کرتا ہے کہ یہیں پھر کھلایا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ الفاظ انسان کے لئے جن معانی میں استعمال ہوتے ہیں، گھوڑے کے لئے ان کا استعمال سخت گمراہ کن ہے۔ فرض کرو کہ اس گھوڑے کا سوار ایک شرابی شخص ہے جو سڑک کے کنارے جب کسی شراب خانہ سے گذرتا ہے، تو وہاں حسب عادت شراب پیتا ہے۔ ایسا کرنے کے لئے اس کو نہ صراحتہً یہ یاد کرنے کی ضرورت، کہ پہلے اس نے شراب خانہ میں شراب پی ہے، اور نہ یہ قیاس کرنے کی کہ لہذا وہ دوبارہ بھی یہاں شراب پی سکتا ہے۔ بلکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ اس سوار میں ایک غیر محسوس رجحان پیدا ہو جاتا ہے، کہ جب وہ شراب خانہ کے پاس سے گذرتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے۔ اسی طرح غالباً گھوڑے

کا ٹھہرنا بھی کسی یاد یا قیاس کو مستلزم نہیں ہے۔

۷۔ اختبار اور مشاہدہ

اختبار نام ہے خود اپنے ترتیب دیئے ہوئے شرائط کے ماتحت مشاہدہ کا۔ اس ترتیب کی غرض یہ ہوتی ہے کہ غیر متعلق امور کو نکال کر متعلقہ امور و شرائط میں مختلف ترمیمات و ترکیبات سے تصفیہ طلب نتیجہ کو صاف و منقح طور پر حاصل کر لیا جائے۔ اختبار کے اس وسیع مفہوم میں نفسیات کا علم ہمیشہ کسی نہ کسی حد تک اختیاری رہا ہے۔ ہاں جو شئے نئی اور حال کی ہے وہ صحیح حساب و اندازہ کے لئے ایسے آلات کا استعمال ہے جیسے کہ علوم طبعیہ میں مستعمل ہیں۔ اختبار کا استعمال مشاہدہ کی تمام ان صورتوں کے متعلق ہو سکتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے۔ عموماً یہ ایک سے زائد اور اکثر تینوں صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہاں اصلی سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں خاص شرائط کے اندر کس قسم کی شئے کا احضار ہوگا۔ اس کی ایک معمولی مثال ارسطو کا یہ پرانا اختبار ہے کہ اگر کسی چیز کو معمولی وضع کے خلاف انگشت شہادت اور اس کے پاس والی انگلی کے بیچ میں اس طرح پکڑا جائے کہ پاس والی انگلی انگشت شہادت پر قینچی کی طرح آڑی رکھی جائے تو اکثر دوہرا ادراک پیدا ہوتا ہے یعنے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک کے بجائے ہم دو چیزوں کو چھو رہے ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ایسی حالت میں ہم کو کیسی چیز کا ادراک ہوتا ہے ایک چیز کا سا یا دو چیزوں کا سا؟ نیز ایک اور سوال جو صحیح معنی میں مطالعۂ نفس کا ہے ہم یہ پیش کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں ہماری ذہنی حالت، کس حد تک اس حالت کی سی ہوتی ہے جبکہ ہم معمولاً قوت لامسہ سے دو چیزوں کا ادراک کرتے ہیں مثلاً جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخوں کو لمس کا ادراک ہوتا ہے۔ میں خود تو یہ جواب دونگا کہ جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخ چھوئے جائیں تو دوہرے ادراک کو میں زیادہ متعین و قطعی پاتا ہوں بخلاف اس کے مذکورۂ بالا آڑی انگلیوں کی صورت میں نامانوسیت و تردد کا ایک خاص احساس پیدا ہوتا ہے جو دوہرے پن کے معمولی ادراک میں نہیں پایا جاتا۔ ایک اور صورت، جس میں اصلی سوال حاضر الوقت شئے کے متعلق ہوتا ہے سیر بین کی ہے، اس میں ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے ادراک کے شرائط پہلے سے مرتب ہوتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ

ان شرائط کے ماتحت جو شے مفہوم یا مدرک ہو رہی ہے، اس کی ماہیت کیا ہے؟ یہاں بھی ہم مطالعۂ نفس کا یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں کہ شے براہ راست مفہوم یا مدرک ہو رہی ہے یا کسی عمل استنباط پر مبنی ہے۔ ایسے اختبارات بھی ممکن ہیں، جن میں اصلی سوال مطالعۂ نفس کا ہو۔ مثلاً جس شے کو ہم بالکل یقین کرتے ہیں، اس کے ارادہ کی کوشش ہم یہ جاننے کے لئے کریں کہ آیا ایسی شے کا ارادہ ہم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یا اسی طرح ہم دو بے جوڑ چیزوں پر دانستہ توجہ کی کوشش یہ معلوم کرنے کے لئے کریں، کہ توجہ اس طرح منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں۔

سب سے آخری صورت یہ ہے کہ ذہنی حالت اور اس کے آثار جسمانی کے تعلق پر ہم اختبار کا عمل کر سکتے ہیں۔ اس اختبار سے ذہنی حالت کے بہت سے ایسے آثار و ظواہر کا پتہ چل جاتا ہے، جن پر معمولی مشاہدہ میں نظر نہیں پڑتی۔ مثلاً طبعی آلات کے واسطہ سے دوران خون، تنفس اور عضلاتی قوت کے ان اختلافات کا صحیح حساب لگایا جا سکتا ہے جو جذبہ کی مختلف حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، اس قسم کا اختبار اپنی اصولی نوعیت کے اعتبار سے اکثر روزمرہ کی زندگی میں بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی بات اس لئے کہتے یا کرتے ہیں کہ دیکھیں فلاں شخص پر اس کا کیا اثر پڑے گا، تو یہ نفسیاتی اختبار ہی ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اختباری طریقہ نفسیاتی معلومات حاصل کرنے کا اصولاً کوئی نیا راستہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ دراصل مشاہدہ ہی کی ایک صورت ہے، جس میں کہ کسی خاص مسئلہ کا تصفیہ کرنے کے لئے اس کا مشاہدہ ایسے آزمائشی شرائط کے ماتحت ہم کرتے ہیں، جو عمداً پہلے ہی سے مرتب کر لئے گئے ہیں۔ اور یہ آزمائشی شرائط پہلے سے عمداً ترتیب دیئے بغیر از خود معمولی زندگی میں بھی پیدا ہو جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ مختلف امراض کی صورتوں میں ہوتا ہے۔ مثلاً لارا برجمین اور ہیلن کلر کے سے مرض کی صورت میں ہم کو آزمائشی شرائط کے ماتحت اس مشاہدہ کا موقع مل جاتا ہے، کہ سماعت، بصارت، شم و ذوق کی عدم موجودگی میں فقط لمس کا کیا اثر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ آزمائشی شرائط ایسے ہیں، جن کو خود عالم نفسیات پہلے سے نہیں ترتیب دے سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس کا مجاز نہیں کہ

اپنے مشاہدہ کی خاطر لوگوں کو یوم پیدائش سے اندھا بہرا بنا دے۔

اختیاری طریقہ میں فوائد بہت ہیں۔ مگر ساتھ ہی بعض نقائص بھی ہیں۔ مثلاً جن شرائط کی ہم تحقیق کرنی چاہتے ہیں وہ خود بارہا ایسی ہوتی ہیں، کہ ان کا وقوع معمولی حیات ذہنی کے اثنا ہی میں ہوتا ہے، اور مصنوعی ترتیب سے ان میں خلل پڑتا ہے۔ مثال کے لیئے ائتلاف تصورات کے اختبارات کو لو کہ ان میں یہی نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہم جو کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ یہی ہے کہ روزمرہ کے معمولی سلسلۂ خیال میں تصورات کا ظہور یکے بادیگرے کیونکر ہوتا ہے۔ لیکن اختبار ذہن کو ایسے شرائط کے ماتحت کر دیتا ہے، جو معمولی تسلسل خیال سے بون بعید رکھتے ہیں۔ اختبار کی صورت میں الگ الگ الفاظ یا دیگر اشیا یکے بادیگرے شخص کے سامنے پیش کی جاتی ہیں، اور اس سے پوچھا جاتا ہے، کہ ان میں سے ہر ایک لفظ یا شے پہلے پہل کس تصور کی جانب اسکے ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ اس طرح وہ مسلسل غرض یا دلچسپی، جس کو خیالات کے معمولی بھاؤ میں ساری اہمیت حاصل ہے، باطل ہو جاتی ہے ایک اور مسئلہ جس میں کہ اختباری طریقہ بہت ناقص ٹھہرتا ہے، اس ذہنی شبیہ یا تمثال کا ہے، جو استعمال الفاظ کے ساتھ پائی جاتی ہے، جب ہم عمداً کسی لفظ کا انتخاب کر کے اپنے سے پوچھتے ہیں، کہ اس لفظ کے ساتھ ہمارے ذہن میں کون سی تمثال پائی جاتی ہے، تو ہماری تحقیق کا خود یہ عمل ہی نتیجہ میں مخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم کو تمثال کی خاص طور پر تلاش ہوتی ہے، لہذا ہم کو یہ دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں رہتا، کہ اس تلاش سے جو تمثال ہم کو ملتی ہے، وہی بلا تلاش کے بھی پائی جائے گی۔ ایسی صورت میں سلامتی کا راستہ صرف یہی ہے کہ ہم اپنے اندر خبرداری یا تیقظ ذہن کی عادت پیدا کریں، کہ جس وقت اپنے معمولی سلسلۂ خیال میں ہم الفاظ کو استعمال کر رہے ہوں، ان کی تمثال پر اکثر ہماری نظر از خود پڑ جایا کرے۔ یہ مستقل تیقظ ذہن و خبرداری کہ بلا قصد و ارادہ اپنے واقعات ذہن پر ہماری نظر پڑ جایا کرے، گو نہایت ہی مشکل ہے لیکن ساتھ ہی مطالعۂ نفس کیلئے نہایت ضروری شے ہے۔

اختباری طریقہ کے خاص کام یا اصلی وظیفہ کو اس کے سب سے پرجوش حامی پروفیسر ٹشنر نے نہایت اچھی طرح بیان کیا ہے کہ وہ اختبار ایک ایسی آزمائش

امتحان یا مشاہدہ ہے جو با احتیاط تمام خاص خاص شرائط کے ماتحت کیا جاتا ہے۔ ان شرائط کی غرض یہ ہوتی ہے کہ (۱) اس آزمائش کا اعادہ ہر شخص کے لیے ٹھیک اسی طرح ممکن ہو جس طرح کہ پہلی مرتبہ یہ کی گئی ہے (۲) اور مشاہدہ کرنے والا بوقت مشاہدہ مخل انداز اثرات کو خارج کر کے اپنے مطلوبہ نتیجہ کو خالص صورت میں حاصل کرسکے۔ یعنے اگر ہم صحیح طور پر بتلا دیں کہ ہم نے کیونکر عمل کیا ہے تو دوسرے درپے تحقیق اشخاص بھی بعینہٖ اس عمل کو دہرا کر ہمارے نتائج کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرسکیں۔ اور اگر ہم مناسب جگہ پر مناسب آلات کے ساتھ بلا کسی عجلت یا خلل کے اسی اہتمام لیا تھا کہ کوئی غیر متعلق اثر نہ پڑنے پائے، اس عمل کو انجام دیں، تو ہم کو ایسے نتائج کا یقین ہو، جو براہ راست ہماری ملحوظہ شرائط کے تابع ہیں اور کسی غیر متوقع یا غیر منضبط سبب پر مبنی نہیں۔ اسی طرح اختبار سے مشاہدہ کی صحت اور نتیجہ کو ایسے شرائط کے ساتھ جو تعلق ہے وہ معلوم ہوجاتا ہے ساتھ ہی اس کی بدولت تمام اقطاع عالم کے مشاہدہ کرنے والے ملکر بعینہٖ ایک ہی مسئلۂ نفسیات پر کام کرسکتے ہیں۔"[۵۸]

۸۔ **مقداری طریقے** | جو علم جس قدر زیادہ صحیح حساب پر مبنی مقادیر سے بحث کرتا اسی قدر زیادہ وہ صحیح ہوتا ہے۔ ادھر کئی سال سے شد و مد کے ساتھ یہ کوشش ہے کہ نفسی عمل کی شدت و حدت بھی ایسے ہی حساب کی تحت میں آجائے۔ زمانی ردعمل کے اختبارات کی غرض یہی ہے کہ بسیط ذہنی افعال کی مدت کا حساب لگایا جائے۔ ان تجربات میں کیا یہ جاتا ہے کہ اختبار کرنے والے اور ردعمل کرنے والے دو شخصوں میں یہ طے ہوجاتا ہے، کہ جب فلاں حسی ہیجؔ (جس کو اختبار کرنیوالا پیدا کرتا ہے) واقع ہو تو ردعمل کرنے والا فلاں حرکت کرے[۵۹]۔ اس طرح حسی ہیج کے وقوع اور ردعمل کی جوابی حرکت کے مابین جو زمانہ گذرتا ہے اس کا صحیح طور پر حساب لگالیا جاتا ہے یہ جوابی حرکت ممکن ہے کہ ہیج کے اثر سے مطلع ہوتے ہی فوراً صادر ہوجائے یا

---

[۵۸] An Outline of Psychology خاکہ نفسیات ص۳۵
[۵۹] مثلاً کسی گرنے والے جسم کی آواز حسی ہیج وہ ہے جو آنکھ کان وغیرہ کسی آلۂ حس پر عمل کرے۔
[۶۰] پروفیسر ٹشنر "خاکہ نفسیات" ص۳۱۹

"اس وقت تک موقوف رکھی جائے جبتک کہ شعور میں کچھ خاص روابط نہ پیدا ہو جائیں اول الذکر صورت میں ہم اس کو بسیط ردّ عمل کہتے ہیں اور ثانی الذکر میں مرکب[51]" پھر بسیط ردّ عمل کی دو صورتیں ہیں عقلی اور حسی "عقلی میں . . . ردّ عمل کرنے والے کو یہ ہدایت [illegible] اپنی توجہ تمام تر [illegible] اس حرکت پر رکھے جو مہیج کے جواب میں اس کو کرنی ہے[52]" اور حسی میں "ردّ عمل کرنے والے کو یہ ہدایت کی جاتی ہے کہ وہ اپنی توجہ شروع سے [illegible] مہیج پر رکھے اور حرکت کو اس وقت تک روکے رکھے جبتک کہ اس مہیج کا احساس نہ کرے[53]" ان اعتبارات سے ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ حسی کی بہ نسبت عقلی ردعمل کا وقوع بہت کم وقت میں ہوتا ہے۔ ردعمل کرنے والے کی توجہ جب متوقع حس کے لئے طیاری میں محدود کر دی جاتی ہے، تو وہ ردعمل میں اس وقت تک توقف کرتا ہے جبتک کہ اس حس کی موجودگی کا اس کو صاف طور پر علم نہیں ہو جاتا۔ بخلاف ردعمل کے کہ اس میں ردعمل کرنے والے کی توجہ پہلے ہی سے چونکہ تمام تر خود اپنے ردعمل پر مصروف ہوتی ہے، اس لئے ضروری نہیں کہ موجودگی حس کے پورے شعور کا انتظار کرے، اسلئے کہ مشق سے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ حس کے صاف شعور سے پہلے ہی ردعمل کر دے۔ مہیج اپنا عمل شروع کرتے ہی، حس اور ردّ عمل دونوں کو معاً پیدا کر دیتا ہے بسیط ردعمل میں جو وقت لگتا ہے وہ مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً روشنی کے جواب میں جو حسی ردعمل ہوتا ہے وہ $\frac{1}{5}$ سکنڈ تک قائم رہتا ہے سکنڈ کے ہزارویں حصہ کو ظاہر کرنے کے لئے یونانی حرف σ رکھی گئی ہے۔ روشنی کا عقلی ردعمل σ ۱۸۰ تک قائم رہتا ہے۔ آواز کا حسی ردعمل σ ۲۲۵ تک قائم رہتا ہے، اور عقلی σ ۱۲۰ تک۔ دباؤ کا حسی ردّ عمل σ ۲۱۰ تک قائم رہتا ہے اور عقلی σ ۱۱۰ تک۔

حساب کی یہ صحت ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

---

[51] پروفیسر ستر "حالۂ عیات" ص ۳۲

[52] " " " " " ص ۳۲۵

[53] " " " " " ص ۳۳۳

ایک برقی گھڑیال ہے (کلاک)[51] جس کو وقت بین (کرانواسکوپ) کہا جاتا ہے جو ثانیہ کے ہزارویں حصوں کو بتلاتی ہے۔ یہ گھڑیال مہیج کے اثر سے چلنے لگتی ہے۔ ردعمل کرنے والا اپنی انگلی کو چپکے سے برابر ایک بٹن پر رکھے رہتا ہے' اور بطور ردعمل کے اس کی حرکت یہ ہوتی ہے کہ اس بٹن کو دھیرے سے دبا دیتا ہے جس سے گھڑیال فوراً بند ہو جاتی ہے۔

مرکب ردعمل میں مختلف پیچیدگیاں یا الجھادے ڈالے جاتے ہیں مثلاً ردعمل کرنے والے سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ دو حسوں میں تمیز کرکے ردعمل ان میں سے صرف ایک پر کرے۔ فرض کرو کہ اس سے کہا جائے کہ "تم کو سفید یا سیاہ شئے دکھلائی جائیگی اور جب تم پوری طرح سفید کو سفید یا سیاہ کو سیاہ سمجھ لو تو ردعمل کرنا۔ لیکن اس کو یہ نہیں معلوم کہ ہر جزئی اختبار میں وہ ان میں سے کس کا متوقع ہے[52]۔" البتہ اس صورت میں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ سفید یا سیاہ میں سے کسی ایک کا منتظر رہنا چاہیے۔ پھر اس صورت میں مزید اختلاف پیدا کرکے یہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کو احتمالی شقوں کا بھی کوئی معین علم نہ ہو' درآں حالیکہ ردعمل ایک اور صرف ایک ہی پر کرنا ہے "مثلاً اس سے کہا جائے کہ تمھارے سامنے روشنی کا ایک مہیج پیش کیا جائے گا اور تم یہ اچھی طرح پہچان کر کہ یہ کونسا خاص رنگ یا روشنی ہے' تب اس پر ردعمل کرنا اس کے علاوہ صراحت کے ساتھ اور کچھ نہیں بتلایا جاتا"

یہاں تک تو حدت کی بحث تھی' باقی نفسی احوال کی شدت کے حساب میں اس مقدار کی ذاتی نوعیت یا ماہیت کی بنا پر جس کا حساب لگانا ہے خاص دشواریوں کا سامنا پڑتا ہے۔ مثلاً کسی آواز کی بلندی پستی کا جو درجہ ہوتا ہے' اس کو ایک دوسرے سے ممتاز کسری اجزا میں نہیں منقسم کیا جا سکتا۔ ہم دو آوازوں میں براہ راست یہ موازنہ نہیں کر سکتے' کہ ان میں سے ایک دوسری کی بہ نسبت یہ آدھی' تہائی' چوتھائی یا

---

[51] واچ کے لئے گھڑی کا لفظ ہے' اس لئے "گھڑیال" کا کی لفظ کلاک کے لئے خاص کر دینا مناسب ہوگا۔ م

[52] "خاکہ نفسیات" صفحہ ۳۲۸

[53] " " " صفحہ ۳۲۹

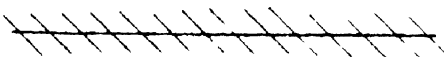
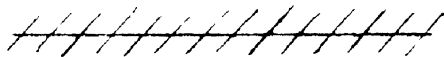
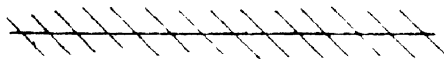
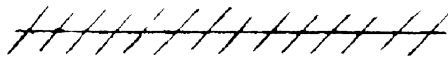
دونی بلند ہے۔ دو آوازیں ایک دوسری کے اوپر اس طرح نہیں رکھی جاسکتیں، کہ پست و بلند کے ایک جز پر منطبق ہو کر باقی کو چھوڑ دے، جس کو دونوں کا مقداری فرق سمجھ لیا جائے۔ دو امتدادی مقادیر کا فرق خود ایک امتدادی مقدار ہی ہوتی ہے۔ مثلاً دس انچ اور ایک فٹ کے طویل دو خطوں کا فرق خود دو انچ کا طویل ایک خط ہوتا ہے، لیکن دو آوازوں کی بلندی کا فرق، خود کسی خاص مقررہ بلندی کی آواز نہیں ہوتا۔ شدت کی دو مقداروں کا فرق ہر ایک سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے جتنا کہ دو گھوڑوں کا فرق ایک گھوڑے سے[1]۔"

باایں ہمہ مقدار شدت کا حساب لگانے کی کوشش سے اتنی مایوسی نہ ہونی چاہئے جتنی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ بلاشبہ ہم شدت کی ایک مقدار کو دیگر مقادیر کے حساب کے لئے وحدت نہیں قرار دے سکتے، لیکن دو شدتوں کے درمیانی فصل یا اختلاف کو ہم حساب کی وحدت بنا سکتے ہیں۔ فرض کرو، کہ دو آوازوں کے بجائے ہم آواز کے دو جوڑے ہیں۔ ان میں سے ایک جوڑے کی علامت ا و ب رکھو، اور دوسرے کی ج و د۔ اب ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ، ا اور ب میں بلندی کا جو اختلاف ہے، وہ ج اور د کے اختلاف بلندی کے مساوی ہے یا نہیں۔ اس طرح اگر ہمارے پاس شدت کے تدریجی مدارج کا کوئی پیمانہ ہے، تو اس پیمانہ کی کسی مقررہ شدت کو اپنے لئے ہم نقطۂ آغاز بنا سکتے ہیں۔ پھر ہم دوسری شدتوں کو اسی کے اعتبار سے ترتیب دے سکتے اور شدت کی عددی قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ جو وحدت سب سے زیادہ استعمال میں ہے، وہ کم سے کم قابل ادراک فرق و اختلاف کی وحدت ہے، یعنی دو شدتوں کا وہ ادنیٰ ترین باہمی فرق، جس کی بنا پر ہمارے لئے یہ جاننا ممکن ہوتا ہے کہ ان میں سرے سے کوئی فرق ہے تمام ادنیٰ ترین قابل ادراک فروق، جو ایک ہی قسم کی شدتوں میں پائے جاتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے مساوی سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ موازنہ کے وقت وہ مساوی نظر آتے ہیں۔"

نفسی عمل کا حساب لگانے کے بجائے ہم اس کے بیرونی آثار کا حساب

---

[1] دیکھیے بی۔ رسل کا مضمون "عدد اور مقدار کے علائق پر" جو رسالہ مائنڈ کے سلسلۂ جدیدہ جلد ۶ میں شائع ہوا ہے صفحہ ۳۲۶

لگا سکتے ہیں نیز اُن اشیاء کا بھی حساب لگا سکتے ہیں جن کا اس عمل سے احضار ہوتا ہے۔ اول الذکر کی مثال میں ہم اُن اختلافات کا حوالہ دے سکتے ہیں جو جذبہ اور احساس لذت والم کی تغیر پذیر صورتوں کے ماتحت دوران خون اور پھیپھڑوں کے فعل میں پائے جاتے ہیں۔ باقی جس شے کا احضار ہوتا ہے اُس کا حساب اس وقت مفید ہوتا ہے جبکہ اس کو احضار کے تغیر پذیر شرائط کے ساتھ متعین تعلق میں لایا جا سکے۔ اس کی ایک عمدہ مثال حال کی وہ کوششیں جو بصری ادراک کے بعض ہندسی التباسات کا حساب لگانے میں کی گئی ہیں۔ مثلاً دو متوازی خط لو جن میں سے ہر ایک کو چھوٹے چھوٹے آڑے خطوط اس طرح قطع کرتے ہوں کہ ایک کے آڑے خطوط کی سمت دوسرے کے آڑے خطوط کے خلاف ہو۔ اس صورت میں متوازی خطوط متوازی نہ معلوم ہونگے بلکہ جس سمت میں کہ آڑے خطوط بڑھانے سے مل جاتے ہیں ادھر تو یہ منحرف و متباعد یعنے پھیلے ہوئے معلوم ہوں گے اور اس کی خلاف سمت میں مائل و متقارب یعنے ملے ہوئے۔ اب اس مثال میں مقدار التباس کا جذر نکالنے کے لئے ہم کو صرف یہ کرنا ہے کہ متوازی خطوط کے بجائے ایسے فی الواقع متقارب خطوط لیں جو آڑے خطوط کھینچنے کی صورت میں متوازی نظر آئیں۔ اس غرض کے لئے جس درجہ کا میلان درکار ہوتا ہے وہی مقدار التباس کا پیمانہ حساب ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ تغیرات معلوم کئے جا سکتے ہیں جو تغیر شرائط کی بنا پر مقدار التباس میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ مقدار آڑے خطوط کی تعداد و خمیدگی کے مناسب ہوتی ہے۔ جب آڑے خطوط متوازی خطوط کو قطع کئے بغیر ان کو صرف مس کرتے یا مس بھی نہیں کرتے بلکہ صرف قریب ہوتے ہیں تو التباس کا درجہ نسبتاً خفیف ہوتا ہے۔ ان مختلف صورتوں کے لئے متعین مقداری قیمتیں قائم کرنے سے اس عمل کے دریافت کرنے کے لئے جس پر التباس

موقوف ہے، قیمتی معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے واقعی اختبارات اپنے لئے ایک مخصوص آلہ کے محتاج ہیں، جو اسی غرض سے بنایا گیا ہو۔ خطوط کے بجائے دھاگے بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں، جو مرضی کے مطابق فوراً متوازی یا جس درجہ تک چاہو منحرف بنائے جاسکتے ہیں، اور انحراف کو پیمانہ سے ٹھیک ٹھیک ناپا جاسکتا ہے۔

باب (۳)

جسم اور نفس

ا۔ جسمانی عمل اور عصبی و ذہنی اعمال

مادی اشیا ہمارے آلات حس پر جو اثرات یا ارتسامات پیدا کرتی ہیں وہ جسمانی عمل کی صورت میں ایسے نتائج کا باعث ہوتے ہیں، جن کو ہی وسعت و پیچیدگی کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ محرکات کی نوعیت و محدودیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک شخص کے جسم میں جہاں گدگدی اٹھتی ہو، وہاں ذرا چھیڑ دو تو تمام جسم سے تشنجی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ یا کسی کی طرف ذرا بندوق کر دو تو اس سے آنکھ کی ذی حس سطح پر جو ارتسام پیدا ہوتا ہے، وہ اس کو بھاگ کر کسی نہ کسی پناہ میں چلے جانے پر مجبور کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جسم ایک چھوٹے سے حصہ یعنے شبکیہ کے ارتسام اور دھڑ اور ٹانگوں کی اس حرکت میں کونسی شے وہ تعلق پیدا کرتی ہے، جو انسان کے بھاگنے یا پناہ تلاش کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

مسٹر میکڈوگل نے ایک مثال دی ہے، جس میں محرک اور عمل جسمانی کا عدم تناسب زیادہ روشن و نمایاں ہو جاتا ہے "ایک شخص کو کسی دوست کا تار ملتا ہے، جس میں لکھا ہوتا ہے کہ تمہارے بیٹے کا انتقال ہو گیا" اس وقت طبعی فاعل کاغذ کا صرف ایک پرزہ ہے، جس پر کچھ سیاہ نشانات بنے ہوئے ہیں۔ اب اس سے جسمانی اعمال کا جو سلسلہ رونما ہوتا ہے اس کو دیکھو! ممکن ہے کہ وہ تمام حرکات جو لفظاً زندگی کی علامات خیال کی جاتی ہیں یک لخت بالکل رک جائیں، یا اس شخص کی روش زندگی تمام تر مدت العمر کے لئے بدل جائے۔ اب غور کرو کہ اس متغیر زندگی کو (جس کی ابتدا ممکن ہے ایسے اعمال سے ہو جو اس کے لئے بالکل نئے ہوں) براہ راست

اپنے طبعی مہیج کی نوعیت سے کیا نسبت ہے؟ جسمانی عمل اپنے اس طبعی مہیج کی نوعیت سے جس قدر آزاد یا بعید ہوتا ہے اس کی حقیقت ذرا غور کرنے سے واضح ہوجاتی ہے۔ اگر مذکورہ بالا تار کے صرف پہلے لفظ میں کچھ تغیر ہوجائے یعنے بجائے "تمہارے" کے "میرے" ہو تو جسمانی اعمال کا یہ سلسلہ ہرگز ظہور میں نہ آئیگا۔ بلکہ ایک تعزیتی خط لکھ دیا جائیگا، یا محض رسمی طور پر اظہار افسوس پر قناعت کی جائیگی۔ اس کے برخلاف اگر یہی مفہوم درجن بھر ایسی زبانوں میں ادا کیا جائے، جن سے مکتوب الیہ واقف ہے، یا سمعی ارتسامات کے ذریعہ سے یہی مفہوم اس حد تک پہنچایا جائے تو ہر حالت میں یکساں جسمانی اعمال ظہور پذیر ہونگے حالانکہ حسی ارتسامات میں بڑا فرق ہوگا۔[۵۷]

اس سے صاف ظاہر ہے کہ جسمانی عمل کی نفس مہیج سے توجیہ نہیں ہوسکتی ضرور ہے کہ آلۂ حس کے ہیجان اور بعد میں واقع ہونے والی حرکات کے مابین نہایت ہی باقاعدہ اور پیچیدہ نوعیت کے ایسے درمیانی افعال واسباب پائے جاتے ہوں جن کی وجہ سے ارتسام عمل کی صورت میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ یہ درمیانی واسطہ ایک حد تک یقیناً نفسی ہوتا ہے۔ انسان ایک ذہن رکھتا ہے، جو حس کا تجربہ کرتا ہے، اور یہ حس گذشتہ ذہنی مزاج یا میلان کے ساتھ ملکر اس کو ایسے معنی کی خبر دیتی ہے، جو اس کی اغراض کے اعتبار سے بہت ہی اہم ہوتے ہیں اور یہی وہ شے ہے، جو بعد میں ظاہر ہونے والے عمل جسم کی تنظیم و تحدید کرتی ہے۔

لیکن یہ نفسی جزبھی گو ضروری ہے تاہم واقعات زیر بحث کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ کیونکہ جسمانی حرکت کا انحصار عضلات کے کھچاؤ یا انقباض پر ہے۔ اور عضلات ان تہیجات سے منقبض ہوتے ہیں، جو عصبی ریشوں سے گذر کر ان تک پہونچتے ہیں۔ خود یہ تہیجات بھی نہایت پیچیدہ اور باقاعدہ افعال کا نتیجہ ہیں جو باہم وابستہ خلیات کے مجموعوں اور نظامات میں واقع ہوتے ہیں۔ سب سے آخر یہ کہ یہ افعال ابتداءً اُن تہیجات سے پیدا ہوتے ہیں جو آلات حس سے عصبی ریشوں کے ذریعہ مرکزی نظام تک پہونچتے ہیں۔ ان تہیجات کی حالت بعینہ بارود کے فتیلوں کی سی ہے جو آکر حس

---

[۵۷] "نفس و جسم" ص ۲۶۸

کے ہیجان سے فوراً بھڑک اٹھتے اور مرکزی نظام میں ایک انتقالی ہلچل پیدا کر دیتے ہیں۔ خالص عضویاتی نقطۂ نظر سے جو کچھ تحقیق ہو سکتی ہے وہ عصبی واقعات یا حوادث کا یہی دور ہے جس کی ابتدا آلۂ حس کے ہیجان سے ہوتی ہے۔ آلۂ حس سے یہ تہیج اعصاب درآور کے ذریعہ مرکزی نظام میں پہنچتا ہے، یہاں نہایت پیچیدہ طریق پر اس کی تقسیم و ترمیم ہوتی ہے، اور آخرکار اعصاب برآور کے ذریعہ ان عضلات کی طرف راجع ہوتا ہے جو پھیل کر جسمانی حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔

ہماری بحث یہاں بس اسی تعلق سے ہے، جو نظام عصبی کے افعال و واقعات کے مذکورہ بالا دور کو اس نفس سے ہے، جس کو حسی تحریکات ہوتے ہیں، جو ان کے معنی سمجھتا ہے، جو اپنے اغراض کے لحاظ سے جسمانی عمل کا انضباط و تعین کرتا ہے اور جو اپنی غایات و مقاصد کے لئے ہمیشہ کوشش کرتا رہتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ جسمانی عمل کی یہ بامقصد ہدایت و رہنمائی اپنے مادی شرائط کے ساتھ کیونکر وابستہ ہے؟ یہی تعلق جسم و نفس کا مسئلہ ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کریں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دو نہایت ہی اہم تجربی واقعات بیان کر دیں۔ اول تو یہ کہ ہم انسان میں نفسی عمل براہ راست تمام عصبی واقعات سے نہیں بلکہ صرف ان واقعات سے تعلق رکھتا ہے، جو نظام عصبی کے ایک خاص حصہ میں واقع ہوتے ہیں۔ اس کا اصلی براہ راست تعلق دماغ کے صرف اس حصہ سے ہوتا ہے جس کو غشاء دماغ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ نفسی عمل کا تعلق بعض ان عصبی نشانات سے بھی ہوتا ہے جو اس غشاء کی تہ میں واقع ہیں۔ اور جن کو وسط دماغ کہا جاتا ہے۔ جس کا تجربہ صرف اسی وقت ہوتا ہے جب کہ عصبی تہیجات غشاء تک پہنچتے ہیں۔ ارادہ و فہم پر دلالت کرنے والی حرکات کا وقوع اسی صورت میں ہوتا ہے، جبکہ عضویاتی لحاظ سے ان کی اصل بنا غشائی افعال و اعمال ہوں۔

یہ غشاء خاکستری مادہ کی ایک چادر یا غلاف ہے، جو نظام عصبی کے ان تمام دیگر حصوں کو محیط ہے، جو کہ سر کے اندر واقع ہیں۔ اس میں اور بقیہ نظام عصبی میں اس کے سوا اور کوئی اہم فرق نہیں کہ (۱) اس کا نظم زیادہ پیچیدہ ہے اور (۲) تمام

بڑے عصبی سلسلوں کا یہ مرکزی منتہی ہے، جب اعصاب درآور کے تہیجات آلات حس سے اس منتہی تک پہنچ جاتے ہیں تو ان کے لئے اب آگے جانے کا کوئی راستہ نہیں ہوتا بجز اس خارجی راستہ کے جو عضلات کی طرف جاتا ہے۔

لہٰذا پہلی قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جسم و نفس کا تعلق براہ راست دراصل نفس اور غشائے دماغ کا تعلق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نظام عصبی کے دیگر حصّے غشا سے علیحدہ و مستقلاً بھی عمل کی قابلیت رکھتے ہیں، کیونکہ بیان بالا کو ذہن میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ بڑے عصبی سلسلوں کے علاوہ ان میں چھوٹی شاخیں بھی ہوتی ہیں، جن کے ذریعہ عصبی تہیجات پھیل سکتے ہیں۔

لیکن جو حرکات اس طرح یعنے بلا شرکت غشا، سرزد ہوتی ہیں۔ ان میں شعوری اعمال کو دخل نہیں ہوتا۔ ایسی حرکات بجائے خود گو کتنی ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں پھر بھی ان حرکات کے مقابلہ میں بہت سادہ و بسیط ہوتی ہیں جن میں غشا کو دخل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اضطراری کہتے ہیں۔ یہ اضطراری حرکات ان افعال سے جن میں شعور اور اس کے غشائی اعمال کو دخل ہوتا ہے بلحاظ اپنی یکسانی اور یکرنگی کے ممتاز ہوتی ہیں بعض افعال عادیہ بھی کم و بیش شعوری رہنمائی کے بغیر صادر ہو سکتے ہیں، مثلاً، چلنا سائکل چلانا، سینا، کاڑھنا وغیرہ، ان سے اضطراری افعال کو ایک اور خصوصیت ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ افعال عادیہ کی طرح یہ مشق پر نہیں مبنی ہوتے بلکہ ان کا منشا نظام عصبی کی موروثی ساخت ہوتی ہے۔

اضطراری حرکات صحیح مہیج خارجی کے جواب میں اپنے مقررہ طریق پر ہمیشہ کامل یکرنگی سے صادر ہوتی ہیں۔ یہ مہیج کی واقعی موجودگی کے بغیر ظاہر نہیں ہوتیں، اور جب مہیج عمل کرتا ہے تو یہ ناگزیرانہ بلا کسی تغیر کے لازماً صادر ہوتی ہیں، الّا آنکہ کسی اور مخالف مہیج کے تہیجات جو انھیں عضلات کو عمل میں لانا چاہتے ہوں یا تکان وغیرہ یا غشا سے آنے والے تہیجات، اس کی راہ میں حائل ہو جائیں۔ مثلاً جب آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جاتا ہے تو پپوٹے خود بخود حرکت کرنے لگتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس تکلیف کو دور کر دیں۔ یہ تنکا سب سے پہلے آنکھ کے خارجی پردے میں عصب درآور کے سروں کو متاثر کرتا ہے، جس سے، تہیج بعض ان عصبی خلیات تک پہنچتا ہے جو سر میں واقع ہیں۔ یہاں سے

ایک معکوس تہیج پیوٹوں کے عضلات کی طرف لوٹتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غشا اس معی کر کے ضرور متاثر ہوتا ہے، کہ ایک ناگوار حس کا تجربہ بھی ہوتا ہے، لیکن اس غشائی عمل اور اس کے ساتھ کی حس کو پیوٹوں کی حرکت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ نہ ہم ارادی کوشش سے اس کو کلیۃً روک سکتے ہیں مرچوں کی جھار سے چھینکوں کا آنا یا تلوؤں کے گدگدانے سے تشنجی حرکات کا پیدا ہونا ایسی ہی مثالیں ہیں۔

لیکن سب سے زیادہ نمایاں مثالیں اُن اختبارات سے ملتی ہیں، جن میں کسی جانور کے دماغی نیم کرات کو نکال لیا جاتا ہے۔ ہم ایسے مینڈک کی حالت دراتفصیل سے بیان کئے دیتے ہیں، جس کے صرف دماغی نیم کرات نکال دئے جاتے ہیں۔ یہ اگرچہ از خود تو کوئی حرکت نہیں کرتا، مگر صحیح ہیجان کے ذریعہ سے اس سے وہ تمام حرکات کرائی جا سکتی ہیں جو ایک صحیح و سالم مینڈک کرتا ہے۔ اس کو ہم تیرا سکتے ہیں، کدا سکتے ہیں، چلا سکتے ہیں۔ اگر اس کو اسی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو عام مینڈکوں کی طرح بیٹھ جاتا ہے۔ پیٹھ کے بل کر دو، تو فوراً سیدھا ہو جاتا ہے، تختہ پر رکھ کر اگر تختہ کو اس قدر ٹیڑھا کریں کہ اس کا مرکز ثقل بدل جائے تو وہ گرتا نہیں، بلکہ اوپر چڑھ کر اپنا مرکز ثقل درست کر لیتا ہے۔ غرض اس کی تمام حرکات صحیح و سالم مینڈکوں کی سی ہوتی ہیں، بجز اس کے کہ ان کے کرانے کیلئے خارجی مہیج ضروری ہوتا ہے۔ مزید براں اصولاً اس کی حرکات میں سالم مینڈک کی حرکات کے مقابلہ میں ایک اہم فرق یہ ہوتا ہے، کہ مہیج کے عمل کرنے پر ان کا ہونا ناگزیر ہوتا ہے، اور جونہی مہیج ختم ہوتا ہے یہ حرکات بھی رک جاتی ہیں۔ جس تختہ پر یہ مینڈک بیٹھا ہو اگر اس کو برابر اونچا نیچا کرتے رہیں تو مینڈک بھی تقریباً برابر چلتا رہیگا۔ لیکن جیسے ہی تختہ ایسی وضع میں چھوڑ دیا جائے کہ مینڈک کے جسم کا توازن درست ہو تو بس اسی وقت اس کا چلنا بھی موقوف ہو جائیگا۔ اگر اس کو پانی میں ڈالدیں تو یہ برجستہ نہایت باقاعدگی کے ساتھ تیرنے لگتا ہے۔ اور اگر کوئی شئے ٹھیرنے کے لئے نہ ملے تو یہ اس وقت تک برابر تیرتا رہتا ہے جب تک کہ تھک نہ جائے اگر چھوٹا سا لکڑی کا ٹکڑا پانی میں ڈال دیا جائے تو جب لکڑی اس سے مس کرتی ہے یہ فوراً اس پر چڑھ جاتا ہے، اور سکون اختیار کر لیتا ہے اگر اس کی نشست کی طبعی وضع کو بدل دیا جائے مثلاً اگر اس کو الٹا کر دیں، تو یہ فوراً اپنی اصل حالت پر آنے کے لئے جد و جہد کرتا ہے اور اس قدر ہاتھ پاؤں مارتا ہے کہ اگر

دبائے نہ رکھیں تو کسی طرح اُلٹا نہیں رہ سکتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں پر آہستہ آہستہ تھپکی دی جائے تو یہ ٹرٹر بولتا ہے اور اس قدر باقاعدہ طور پر کہ اگر آلۂ موسیقی کے طور پر نہیں تو آلۂ صوتی کی طرح تو ضرور استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ نظام عصبی کی ساخت زندگی کی بہت ہی ابتدائی صورتوں کے سوا زندہ جسم یا عضویہ درحقیقت ذی حیات موجودات کی ایک دنیا ہوتی ہے۔ حیوان کا سارا جسم اپنی آخری تقسیم کی رو سے ایسے اجزا پر مشتمل ہوتا ہے جن کو خلایا کہتے ہیں۔ خلیہ جو ہر ذی حیات کا وہ بسیط ترین جزو ہے جو مستقل طور پر علیٰحدہ زندگی کی قابلیت رکھتا ہے۔ ہر خلیہ دو قسم کی رطوبات جسمانی سے تر رہتا ہے' خون اور لمف۔ یہ رطوبات ہی وہ ماحول ہیں جن کے ساتھ خلیہ کے حیاتی اعمال وابستہ ہیں۔ ہر خلیہ اس ماحول سے کیمیاوی تغیر کے لئے مواد جذب کرتا رہتا ہے اور دیگر مواد کو خارج کرتا رہتا ہے۔ جذب و اخراج کا یہ دوگونہ عمل دراصل خلیہ کی زندگی ہے۔

جسم کے تمام ریشے (عضلی رباطی وغیرہ) بجائے خود مختلف قسم کے خلایا سے بنے ہیں خصوصاً عصبی ریشے تو کروڑوں علیٰحدہ علیٰحدہ خلایا کا مجموعہ ہیں۔ ان خلایا کو عصبیات کہتے ہیں۔ عصبیہ خلیاتی جسم' اور اس سے نکلنے والی شاخوں پر مشتمل ہوتا ہے' خلیاتی جسم کی یہ شاخیں دو قسم کی ہوتی ہیں' ڈینڈرس اور ایکسن۔ ڈینڈرن خلیاتی جسم کے قرب وجوار ہی میں ختم ہوجاتے ہیں اور یہاں ان کی باریک باریک شاخیں بن کر جال سا بن جاتا ہے۔ ایکسن اعصاب کا اہم جزو ہوتے ہیں۔ یہ خلیاتی جسم سے کم و بیش دور تک جاتے ہیں۔ راہ میں ان میں سے ادھر اُدھر شاخیں پھوٹتی جاتی ہیں جن کو متجانس شاخیں کہتے ہیں۔ اصل ایکسن اور اس کی ہر متجانس شاخ علیٰحدہ علیٰحدہ کسی آلۂ حس' عضلہ' غدد یا کسی اور عصبی خلیہ اور اس کے ڈینڈرن سے مل کر ختم ہوجاتی ہے' جب تک اس طرح ختم نہیں ہولیتی اس کا جال نہیں بنتا۔ ایکسن اور اس کی متجانس شاخوں کے ان آخری جالوں ہی کی بدولت عصبی تہیجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں جاسکتے ہیں۔ کیونکہ ایک عصبیہ کا جال دوسرے کے جال سے مل جاتا ہے۔ جس مقام پر یہ ملان ہوتا ہے اس کو آنکڑا یا بغلگیری کہتے ہیں۔ اس مقام پر ہر دو عصبیئے ایک دوسرے سے پھنس جاتے ہیں۔ یہاں اُن کا تعلق بہت گہرا اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف لمس ہی تک

محدود رہتا ہے۔ دونوں عصبیۓ ایک دوسرے سے ملتے اور بغلگیر ہو جاتے ہیں۔ ایک کا مواد دوسرے میں نہیں جاتا، بلکہ دونوں کے حال باہمدیگر صرف گتھ جاتے ہیں اور عصبی تہیجات ایک خلیہ سے دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں جس کی وجہ سے خلایا کا تسلسل نہیں بلکہ اتصال ہوتا ہے۔

اس طرح نظام عصبی کا ہر جز یا عصبیات کا ہر مجموعہ براہ راست دوسرے مجموعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ لہذا یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ عصبی تہیجات (جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے) کم وبیش مقررہ راستوں ہی سے کیوں سفر کرتے ہیں؟ ان کو تو غیر متعین طور پر سارے نظام میں پھیلنا چاہئے تھا، جہاں جہاں ان کو راستہ ملتا گھس جاتے اور اس طرح متعین وباقاعدہ حرکات کے بجائے بس کل جسم میں ایک تشنج سا پیدا ہو جاتا۔ چنانچہ رسر کچلے کی سمیت سے حقیقۃً کچھ ایسی ہی کیفیت ہو بھی جاتی ہے لیکن معمولاً اس کے برعکس کیوں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر بغلگیری پر جہاں کہ تہیجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں داخل ہوتے ہیں ایک قسم کی مزاحمت یا رکاوٹ پر غالب آنا پڑتا ہے۔ مختلف بغلگیریوں میں اس مزاحمت کا درجہ مختلف ہوتا ہے۔ اسی لئے عصبی ہیجان کا تموج بعض سمتوں میں اپنی راہ مسدود پاتا ہے، اور لازماً انھیں راستوں تک محدود رہتا ہے، جن میں رکاوٹ کم پیش آتی ہے۔

کم سے کم مزاحمت کے راستے ایک حد تک نظام عصبی کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جو تہیجات اضطراری حرکت کا باعث ہوتے ہیں ان کا راستہ پہلے سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن ایک اہم سبب اور بھی ہے جس کو عصبی عادات کی پیدائش کہہ سکتے ہیں۔ یہ فی الحقیقہ عصبیاتی ایتلاف کے قانون پر مبنی ہوتا ہے جس کو ڈاکٹر میگڈوگل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ سلسلۂ عصبیات میں عصبی تہیج کے گزرنے سے کچھ اس قسم کا ایک مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے، کہ آئندہ تہیج کے لئے اس کی قوتِ مزاحمت کم ہو جاتی ہے، لہذا اس کے بعد نسبتہ کمزور تہیج بھی سارے سلسلہ کے اندر آسانی کے ساتھ پھیل سکتا ہے۔ اس لئے جس قدر زیادہ تہیج کسی مجموعہ عصبیات کے اندر سے گذرتا ہے، اسی قدر اس مجموعہ سے دوبارہ گذرنے میں اس کو آسانی ہوتی ہے۔ کمی مزاحمت کے مذکورۂ بالا قانون کے سوا

عصبی عادات کا قائم ہونا ایک اور اصول پر بھی مبنی ہے، جس کو ولیم کارپنٹر نے مدت ہوئے قرار دیا تھا، وہ یہ ہے کہ نظام عصبی سے "جس طریقہ پر کام لیا جائے اسی طریقہ پر اس کا نشو و نما بھی ہوتا ہے" اس نشو و نما میں نئے عصبیئے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ جو شاخیں خلیہ سے نکل کر بغلگیریوں میں ملتی ہیں، انہی کی مزید تکمیل ہوتی ہے عادت کے واسطے سے عصبی راستوں کا بتدریج بننا زیادہ تر غشا تک محدود رہتا ہے۔

نظام عصبی کے حصے کل نظام عصبی کے دو حصے کئے جاسکتے ہیں (۱) محیطی اور (۲) مرکزی مرکزی حصہ نخاع (یا حرام مغز) اور دماغ پر مشتمل ہے۔ نخاع ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے، اس کی بالائی انتہا سر میں منتہی ہوتی ہے، جہاں پہنچکر یہ کسی قدر پھیل جاتا ہے اور اس کو راس النخاع یا سر حرام مغز کہتے ہیں۔ کاسۂ سر کے اندر راس النخاع کے علاوہ نظام عصبی کے اور جو حصے واقع ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے (۱) نیچے کا چھوٹا دماغ یا مخیخ۔ بڑے دماغ یا مخ کی طرح اس کے بھی دو نیم کرہ ہوتے ہیں، جن کا خاص کام یہ ہے کہ حرکت و سکون کی حالت میں جسم کا توازن قائم رکھیں (۲) وسط دماغ جس میں بصری خانے اور جسم مخطط شامل ہیں۔ یہ دماغ کے قاعدہ یا جڑ پر واقع ہوتا اور اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے (۳) خود دماغ۔

نظام عصبی کا محیطی حصہ وہ ہے جو مرکزی حصہ کو جسم کے دیگر اعضا (مثلاً عضلات آلات حس اور غدودوں وغیرہ) سے مربوط و وابستہ کرتا ہے۔ یہاں ہم کو صرف آلات حس اور عضلات سے بحث کی ضرورت ہے۔ نظام عصبی کا وظیفہ یا کام یہ ہے کہ وہ دیگر اعضائے جسمانی کی حرکت میں تنظیم و ترکیب پیدا کرے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ایک طرف تو اس کا تعلق عضلات سے ہو، جن پر حرکت کا براہ راست دار و مدار ہے اور دوسری طرف یہ، اپنے ماحول کے موثرات (روشنی، حرارت، آواز، میکانکی دباؤ اور تصادم وغیرہ) سے اثر پذیر ہو کر عمل کرے۔ جسم کے بعض خلیات اس غرض کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتے ہیں، کہ ان کے خارجی موثرات سے متہیج ہوسکیں۔ آلات حس دراصل اسی قسم کے خلایا سے بنے ہیں، جو خاص خاص اصناف ہیجات سے خاص طریق پر متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کی روشنی اور کان

کی آواز وغیرہ سے۔ اس طرح نظام عصبی کے مرکزی حصہ اور عضلات کا تعلق عصبی تاروں پر موقوف ہے، جو درحقیقت اکسن ہیں، جو نخاع یا عصبیات سر کے عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ان ہی تاروں کے گچھے حرکی اعصاب بناتے ہیں۔ آلات حس کے ساتھ تعلق کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ان کے درمیان حسی تاروں ہی کا نہیں بلکہ پوری عصبیات کا واسطہ ہوتا ہے، جس میں خلیاتی جسم اور اس کی شاخیں دونوں شامل ہیں۔ ابتک ہم نے صرف اُن عصبیات کا ذکر کیا ہے جن میں خلیاتی جسم کی بہت سی شاخیں ہو جاتی ہیں۔ ان شاخوں میں سے صرف ایک تو دور تک جاتی ہے جس کو اکسن کہتے ہیں، باقی سب خلیاتی جسم کے آس پاس ہی میں ختم ہو جاتی ہیں اور ڈینڈرن کہلاتی ہیں۔ ان کو کثیر الاقطاب عصبیات کہا جاتا ہے۔

لیکن عصبیات کی ایک اور بھی قسم ہے جس کی صرف دو شاخیں ہوتی ہیں، جو خلیاتی جسم سے نکل کر مخالف سمتوں میں جاتی ہیں، اور یہ دونوں حقیقۃً اکسن ہی ہوتی ہیں۔ مرکزی نظام اور آلاتِ حس کا ارتباط دراصل انہیں عصبیات سے قائم ہے۔ ان میں سے ایک اکس اور اس کے متجانسات تو آلۂ حس کے خلایا کی طرف جاتے اور ان کے گرد اپنا جال سا بچھاتے ہیں۔ دوسرا مع اپنے متجانسات کے نخاع یا دماغ کے خلایا میں داخل ہوتا اور بالآخر ان کے گرد جال بناتا ہے۔ اس عصبیہ کا خلیاتی جسم یا تو آلۂ حس کے آس پاس ہوتا ہے یا مرکزی نظام عصبی کے متعلقہ حصہ کے قرب میں۔ جہاں عصبی تہیجات نخاع کی طرف جاتے ہیں (جیسا دھڑ اور اعضا کی جلد کے ہیجان میں ہوتا ہے) وہاں نخاع کے قریب ہی خلیاتی اجسام کے گچھے سے بنے ہوتے ہیں، جن کو نخاعی سدہ کہتے ہیں۔ جن مقامات پر ان خلایا کے اکسنوں کے گچھے نخاع میں داخل ہوتے ہیں ان کو اعصاب نخاعی کی حسی جڑیں کہا جاتا ہے۔ جن مقامات سے عصبی تاروں کے گچھے نخاع سے نکل کر عضلات کی طرف جاتے ہیں، ان کو اعصاب حرکی کی جڑیں کہتے ہیں۔

اب ہم پھر مرکزی نظام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مجملاً یہ بیان کرتے ہیں، کہ اس کے مختلف حصے جسمانی عمل کی تعیین میں باہم کیوں کر عمل کرتے ہیں۔

دراصل ہم کو جس شئے سے بحث ہے وہ عصبیات کے دوسرے مجموعوں کا نظامات دماغ کے ساتھ تعلق ہے۔ یہاں سب سے زیادہ قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اعصاب درآور کے ذریعہ دماغ براہ راست ارتسامات حاصل نہیں کرتا اور نہ یہ براہ راست حرکی تہیجات کو عضلات کی طرف بھیجتا ہے۔ یہ عصبیات کے سفلی مجموعوں سے اپنے آلات کے طور پر کام لیتا ہے۔ باعتبار مقام و منصب اس کو سارے نظام عصبی سے وہی نسبت و تعلق ہے جو نظام عصبی کو جسم کے ساتھ ہے۔ جس طرح نظام عصبی جسمانی حرکات کو پیدا کرتا، ان کو باہم ملاتا اور برابر کرتا ہے، اسی طرح دماغ نخاع راس النخاع دبیغ اور عضلات کے دوسرے مجموعوں کے اعمال و افعال کو پیدا کرتا، روکتا، ملاتا، یا جدا کرتا ہے۔

اس دماغی تصرف کی ایک مثال اضطراری حرکت کی جزءاً یا کلاً روک ہے جو بصورت دیگر سفلی مراکز عصبی کے مستقل عمل کی وجہ سے یقینی طور پر واقع ہوتی ہے ایسا اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم نامناسب یا بے محل چھینک، کھانسی یا جماہی کو روک دیتے ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال کرانمر کا واقعہ ہے، جو اپنے ہاتھ کو آگ میں اس وقت تک رکھے رہا تھا جبتک یہ بالکل جل نہ گیا۔ اگر نخاع کو اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا تو یہ ہاتھ کو فوراً کھینچ لیتا۔ لیکن اس اضطراری عمل کو ان تہیجات نے روک لیا جو غشائے دماغ سے اٹھ رہے تھے۔

دماغ سفلی مرکزوں پر اور بھی نہایت اہم طریقوں سے تصرف کرتا ہے۔ مثلاً یہ ایک موروثی اضطراری عمل کے خلاف کوئی حرکت بذات خود کرا سکتا ہے۔ چھنگلیا کے برابر والی انگلی کو یہ بات حرکی یکسانی سے وراثتہً حاصل ہے، کہ جب یہ اٹھتی ہے تو اس کے ادھر ادھر کی انگلیاں بھی اس کے ساتھ اٹھ جاتی ہیں۔ لیکن تھوڑی سی مشق کے بعد ہم اس انگلی کو تنہا بھی اٹھا سکتے ہیں[1]۔ اس وقت اس کے اٹھانے میں ان تہییجات کو دخل ہوتا ہے جو غشائے دماغ سے پیدا ہو کر عصبیات کے سفلی مراکز کے اس فعل کو روک دیتے ہیں، جس پر اضطراری حرکت کا دار و مدار ہوتا ہے۔

---

[1] سیرگٹش

اس انفعالی یا تحلیلی فعل کے علاوہ عشائے دماغ ایک قسم کا ترکیبی فعل بھی انجام دیتا رہتا ہے۔ یہ اضطراری وعصبی میکانکیت کی نسبتۃً سادہ وبسیط حرکات کو ترتیب دیتا، ملاتا، اور برابر کرتا ہے، جس سے جسمانی عمل کی نسبتۃً پیچیدہ ومرکب اقسام پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس قسم کے ہنر حاصل کرنے میں ہوتا ہے، جیسے مثلاً تیرنا بائیسکل چلانا یا برف پر پھسلنا وغیرہ ہیں۔ تیرنے میں ہاتھ پاؤں کی حرکات کی ترکیب یا ان کو ملانا سیکھنا پڑتا ہے، اور یہ سیکھنا ایک عصبیاتی عادت کی تشکیل اور عشائے دماغ میں عادی اعمال کے ایک نئے مجموعہ کی پیدائش کو مستلزم ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی لفظ کے بولنے میں، حرکات کی جس پیچیدہ ترکیب وتطبیق کی ضرورت ہوتی ہے، اس کا انحصار بھی دماغ کے ایک خاص حصہ کے عصبی ہیجان پر ہے۔ لیکن کسی لفظ کے صاف تلفظ کے لئے جن سادہ حرکات کو ملایا اور برابر کیا جاتا ہے، انکا انتہائی دارومدار سفلی مراکز کے اضطراری آلات ہی پر ہے۔

اس کو یوں بھی تعبیر کرسکتے ہیں، کہ عصبیات کے دیگر مجموعات ونظامات اضطراری حرکات کے علاوہ باقی تمام حرکات میں عشائے دماغ کے معین ہیں۔ اسی طرح نسبتۃً پیچیدہ قسم کی اضطراری حرکات میں بھی جو مراکز اضافی طور پر اسفل ہیں، وہ عموماً اعلیٰ کے معین ہوتے ہیں، مثلاً نخاع راس النخاع کا۔ اس کو اکثر تنظیم فوج سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ دماغ کے اصل مرکز کو "تمثیلاً سپہ سالار کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ افسر سپاہیوں کے ایک دستہ کو کسی خاص جانب نقل وحرکت کا حکم دیتا ہے۔ جس کا موازنہ ہم عشائے دماغ کے اس اصلی بڑے مرکز حرکی سے کرسکتے ہیں، جو کسی عضو میں کوئی خاص حرکت پیدا کرنے کے لئے اس تک ہیجان کو پہنچاتا ہے۔ لیکن جس طرح خود سپہ سالار ہر سپاہی کو انفرادی طور پر حکم نہیں دیتا اسی طرح عشائے دماغ بھی ہر انفرادی عضلہ کو ہیجان نہیں بھیجتا بلکہ یہ حکم پہلے ماتحت افسروں کو دیا جاتا ہے، پھر وہ اپنے ماتحتوں کو حکم دیتے ہیں تاآنکہ فرداً فرداً یہ ہر سپاہی کے پاس پہنچ جاتا ہے، جس کو وقت اور حالات [illegible] کے مطابق اپنے رفقا کے ساتھ ایک ہی نظام میں حرکت کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ماتحت عصبی مراکز ہیجانات کو اس قابل بنادیتے ہیں، کہ وہ [illegible] عضلات میں تحلیل پا سکتے ہیں جو اسی طرح

مثل سپاہیوں کے باقاعدہ ترتیب کے ساتھ سکڑتے یا حرکت کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس کے بالعکس تہیجات درآور پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ ''جس طرح فوج میں جب کوئی معمولی سپاہی سپہ سالار سے کچھ کہنا چاہتا ہے، تو وہ ایک یا متعدد ماتحت افسروں کے وسیلہ سے ایسا کر سکتا ہے، اسی طرح حسی تہیج کو بھی اعلیٰ مرکز تک پہنچنے کے لیئے بہت سے خلیاتی منازل یا ماتحت مرکزوں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔[۵]''

۴۔ نفسی و دماغی عمل کے تعلق کی شہادت تجربی واقعات سے

نظامِ عصبی کے دیگر حصوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اگر یہ غشائے دماغ اور وسط دماغ کو متاثر نہ کرے، تو اس کے شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ دوسری طرف بعض دماغی اعمال کے تعطل و تغیر سے شعوری عمل میں تعطل و تغیر لازمی طور پر دیکھا گیا ہے۔ اس لئے ہم ایک عام نتیجہ یہ نکال سکتے ہیں، کہ انسان کی شعوری زندگی صرف غشائے دماغی کے اندر براہ راست عصبیاتی اعمال کے ساتھ وابستہ و مشروط ہے۔

اس نظریہ کی ان نتائج سے اور بھی توثیق ہوتی ہے، جو افعال دماغی کے مقامات کی تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس تحقیق سے یہ معلوم ہوا ہے کہ غشائے دماغ کے ایک بڑے حصہ کو ہم علیحدہ علیحدہ ممتاز رقبوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، جو اصولاً دو اصناف کی تحت میں داخل ہیں۔ اولاً تو حرکی رقبات جن میں ہر ایک علیحدہ ممتاز طور پر ان عصبی تہیجات کا محل ہوتا ہے جو یہاں سے براہ راست سفلی مراکز میں ہو کر بالآخر خاص خاص عضلاتی مجموعوں تک پہنچتے اور جسم کے کسی خاص حصہ کی حرکت کا باعث ہوتے ہیں۔ ثانیاً وہ حسی رقبات، جو پیدائش حرکات میں صرف بالواسطہ اتنا دخل رکھتے ہیں کہ ان سے عصبی ہیجان حرکی رقبوں میں پہنچتا ہے، لیکن ہر حسی رقبہ ممتاز طور پر ایک خاص قسم کی حس اور اس کے مطابق ذہنی تمثال سے وابستہ ہوتا ہے۔

---

[۵] ہالیبرٹن کی ''ہینڈ بک''، صفحہ ۷۰۱ و ۷۰۲۔

پہلے ہم حسی رقبوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان کی مقامیت کی تعیین کا اصول یہ ہے کہ کسی خاص صنف کی حسوں کا حسی رقبہ غشائے دماغ کے اس حصہ میں ہوتا ہے، جہاں ان حسوں کے تہیجات اپنے آلۂ حس سے غشائے دماغ تک پہنچتے ہیں۔ دماغ کے ان حصوں کا مقامی فرق جن کا تعلق مختلف حسی تجربات سے ہے'' ان راستوں کی علٰحدگی یا فرق پر مبنی ہے، جو آلات حس سے اندر کی طرف آتے ہیں[۵]'' مثلاً وہ عصبی تہیجات جن کی ابتدا شبکیۂ چشم سے ہوتی ہے زیادہ تر دماغ کے اُس حصہ میں جاتے ہیں جس کو غشائے دماغ کے قفائی یا عقبی قطعہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اسی مقام پر وہ عصبی نظامات ہیں جن پر بصری تجربات منحصر ہیں۔ بعض وجوہ کی بنا پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ پھر دو حصوں میں تقسیم ہے، ایک حصہ اصلی حس کے لئے ہوتا ہے، اور دوسرا بصری تمثال کے لئے، یعنے حسِ بصری کے اُس ذہنی احیا یا اعادہ کیلئے جو آنکھ کے واقعی تہیج کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔

اس امر کی شہادت کہ ایک جداگانہ مقامیت کا رقبہ خاص طور پر صرف بصری تجربہ سے تعلق رکھتا ہے بہت سے طریقوں سے حاصل ہوئی ہے، جن میں وہ اختبارات بھی شامل ہیں، جو جانوروں پر کئے گئے ہیں۔ یہاں صرف اس شہادت کا ذکر کافی ہوگا، جو ان واقعات سے اخذ کی گئی ہے، جن میں انسانی دماغ کا یہ حصہ خراب یا برباد ہوجاتا ہے۔ جس قدر یہ خرابی کم یا زیادہ ہوتی ہے اسی قدر کم یا زیادہ بصری تجربہ میں بھی نقص پیدا ہوجاتا ہے۔ اگر دماغ کے ایک نیم کرہ مثلاً بائیں کا پورا عصبی قطعہ برباد ہوجائے تو مریض کو ہمیشہ کے لئے نیم کورچشمی کا مرض ہوجاتا ہے، یعنے دونوں شبکیۂ چشم کے نصف بائیں حصوں پر جو بصری ارتسامات ہوتے ہیں اُن سے مرئی حس نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ دونوں شبکیوں کے نصف بائیں حصے براہ راست صرف بائیں جانب کے عقبی غشا سے وابستہ ہیں۔ کبھی ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی اتفاقاً دونوں نیم کروں کے عقبی غشا کو بہت زیادہ ضرر پہنچ جاتا ہے تو بصری حس، ادراک اور تمثل تقریباً بالکلیہ برباد ہوجاتا ہے۔ اور اگرچہ دونوں کے بالکل برباد ہوجانے کا

---

[۵] شیرنگٹن۔ ''انسائیکلو پیڈیا برٹانکا'' جلد ۱۴ ص ۲۱۱

کوئی واقعہ ہنوز پوری طرح مطالعہ میں نہیں آیا ہے، تاہم موجودہ شہادت کی بنا پر زمانۂ حال کے تمام علمائے عضویات اس پر متفق ہیں کہ اگر ایسا ہو، تو مریض کی بصری حس، اور تمثیل کی سب قوتیں یقیناً بالکل باطل ہو جائینگی [۵]۔

اس بصری رقبہ سے بالکل ہی ملا ہوا ایک اور رقبہ ہے جس کے متعلق امراض لغت یا زبان کے مطالعہ سے معلوم ہوا ہے کہ یہ لکھے ہوئے الفاظ کے ادراک سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ اگر غشا کے اس حصہ کو نقصان پہنچ جائے تو بصارت میں اور تو کسی قسم کا زیادہ فرق نہیں آتا البتہ لکھے یا چھپے ہوئے الفاظ کے پڑھنے کی قوت جاتی رہتی ہے۔ الفاظ نظر تو آتے ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کاغذ پر بس کچھ نشانات سے بنے ہوئے ہیں۔

اسی طرح اس امر کی معقول شہادت موجود ہے، کہ غشا کے کم و بیش صاف طور پر محدود رقبے آواز اور بو کے حسی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ نیز یہ تسلیم کرنے کی بھی وجہ موجود ہے کہ لمسی اور دیگر جلدی حسیں مع اپنی ان متعلقہ حسوں کے، جو عضلات مفاصل اور اوتار سے آنے والے اعصاب درآور کے ہیجان پر مبنی ہیں، یہ سب خاص طور پر غشا کے اُس حصہ کے ساتھ وابستہ ہیں، جو حرکی رقبوں کے ٹھیک پیچھے واقع ہے، بلکہ ایک حد تک ان سے جڑا ہوا ہے۔

خود حرکی رقبوں کی بھی متعین طور پر تحدید ہو چکی ہے۔ یہ غشا کے اس حصہ میں مجتمع ہیں، جس کو قبل از مرکزی یا صعودی التفاف کہتے ہیں۔ اوپر سے نیچے کی جانب یہ جس ترتیب سے واقع ہیں وہ اعضائے جسمانی کی ترتیب کے برعکس ہے۔ یعنے سب سے اوپر وہ رقبہ ہے جو پاؤں کی انگلیوں کی حرکت سے تعلق رکھتا ہے، اس کے بعد یکے بادیگرے اسی طرح وہ رقبے واقع ہیں، جن سے ٹخنے، گھٹنے، ران کندھے، کہنی، کلائی، انگلیوں، انگوٹھے، آنکھوں، کانوں، ہونٹوں، ناک، جبڑوں اوتار صوت اور چبانے کی حرکات تعلق رکھتی ہیں۔ ان رقبوں کی وسعت ان سے متعلق اعضا کی جسامت پر نہیں، بلکہ ان حرکات کی نزاکت، پیچیدگی و تنوع پر موقوف

[۵] میگڈوگل ص ۱۰۳

ہوتی ہے، جو ان سے صادر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہاتھ کی حرکات کے لئے جو غشائی رقبہ ہے، وہ گردن سمیت کل دھڑ سے تعلق رکھنے والے رقبہ سے بڑا ہے۔ علیٰ ہٰذا انگوٹھے کے لئے جو رقبہ ہے، وہ اس سے بڑا ہے، جو پوری گردن کے لئے ہے۔

حرکی رقبوں کا کام حرکات کی تخلیق و تنظیم تک محدود معلوم ہوتا ہے۔ یہ غالباً کسی حس، حسی تمثال یا اور کسی ایسی شے سے، جس کو صحیح معنی میں ذہنی کہہ سکیں براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ غشا سے عضلات کی طرف جو عصبی تہیجات باہر آتے ہیں، ان کا تعلق ایک خاص قسم کی حس سے ہوتا ہے، جس کو جہد و کوشش یا زور اعصاب کا حس کہتے ہیں۔ لیکن اب عام طور پر یہ خیال مردود ہو گیا ہے۔

اس خیال کی، کہ حرکی رقبے کسی حس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے حال ہی کے ایک اختبار سے تصدیق ہوئی ہے، جو ڈاکٹر کشنگ نے کیا ہے۔ یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ جو غشائی رقبہ لمس اور اس کی متعلقہ حسوں سے تعلق رکھتا ہے اس کی بابت یہ خیال ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے عقب میں ان کے بالکل متصل واقع ہے۔ ڈاکٹر کشنگ کے پاس دو ایسے مریض آئے جن کے غشا کے حرکی اور لمسی دونوں رقبے کھل گئے تھے۔ موصوف نے دیکھا کہ حرکی رقبوں کو براہ راست متہیج کرنے سے ان کے مطابق جسمانی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں۔ لیکن حس کوئی بھی نہیں ہوتی بجز ان حسوں کے جو متحرک اعضا کی وضع میں جزوی تغیر پیدا کرنے سے ظاہر ہوتی ہیں، جیسا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص ان کو ہاتھ میں لیکر حرکت دیتا ہے۔ " دوسری طرف یہ دیکھا گیا، کہ لمسی رقبوں کے تہیج سے کوئی حرکت پیدا نہیں ہوئی، بلکہ ایسے متعین حسی ارتسامات ظاہر ہوئے، جن کو ایک مریض نے تو تھطرن سے مشابہ بتایا اور دوسرے نے صاف لمسی ارتسامات سے۔[1]

اس تجربہ سے اس خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکی رقبے براہ راست ارادہ سے وابستگی رکھتے ہیں۔ کیونکہ کسی عضو کی وضع میں جبری تبدیلیاں اور وہ حسیں جو اس قسم کی تبدیلیوں سے پیدا ہوتی ہیں ان کو یقیناً ارادہ نہیں کہا جا سکتا۔ ارادہ کے

---

[1] ہاؤل برٹن کی ہینڈ بک ص ۲۶۹

معنی تو کسی کام کی نیت یا عزم کے ہیں، نہ کہ محض حرکت کی پیدائش کے۔ ورنہ پھر تو ہر اضطراری حرکت ارادہ ہو جائیگی اور خود عضلات کو ارادہ کا محل قرار دینا پڑیگا۔

غشائے دماغ کے صرف ایک حصہ کا نقشہ مرتب کیا جا سکا ہے، جس میں حسی اور حرکی رقبوں کو اپنے خاص مقامی افعال کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ باقی کے متعلق تو ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُن عصبات اور عصبیات کے مجموعوں پر مشتمل ہے، جو نہایت ہی پیچیدہ طور پر خود باہمدیگر اور حسی و حرکی رقبوں میں وابستگی کا رشتہ ہیں۔ غشا کے اُن حصوں کو مراکز ایتلاف کہا جاتا ہے۔ شعوری زندگی کے ساتھ ان کا صحیح تعلق اب تک نہایت تاریکی میں ہے۔

۵۔ تعلق جسم و نفس کے متعلق علمی نظریات

جسم و نفس کے عام تعلق پر بحث کرتے ہوئے ہم کو خالص علمی یا نفسیاتی سوال کو اس تعلق کی مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے علیحدہ رکھنا چاہیئے۔ محض علمی (سائینٹفک) نقطۂ نظر سے تو ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ واقعات مشاہدہ سے کونسا نظریہ یا مفروضہ قائم کیا جا سکتا ہے لیکن مابعد الطبیعیات کی رو سے جو نظریہ بھی اس طریق پر قائم کیا جائے اس میں ایسی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جن کے حل کے لئے مادہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات من حیث الکل کے اندر ان کے باہمی تعلق اور افعال کے بارے میں، کسی نظریہ کا اختیار کرنا ضروری ہے۔

خالص علمی نقطۂ نظر سے اصولاً دو مفروضات رائج ہیں، متوازیت اور تعاملیت۔ متوازیت کا یہ مطالبہ ہے کہ عالم مادی اور اس کے اعمال و افعال سے بحث کرتے وقت تمام غیر مادی اسباب، عوامل و شرائط کو خارج کر دینا چاہیئے۔ اس نظریہ کے بموجب مادی قوت کی حرکت و تقسیم کو تمام تر کلی قوانین کے مطابق قوت کی سابقہ حرکت و تقسیم کا نتیجہ قرار دینا چاہیئے۔

اس اصول کا نہ صرف بے جان غیر عضوی مادہ پر بلکہ جاندار اجسام خصوصاً انسان و حیوان کے دماغی واقعات پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ عصبیات اور اُن کے مجموعے اسی طرح صرف مادی اشیاء ہیں جس طرح کہ ایک پتھر۔ اور ایک عصبیہ سے دوسری عصبیہ میں تہیجات کا پھیلنا اسی قدر ایک طبعی و کیمیاوی عمل ہے، جس طرح کہ

شمع کا جلنا۔ اس کی توجیہ کہ شمع کیوں کر جلتی ہے، سائنس کے نزدیک صرف مادی اشیا اور ان کے احوال واعمال کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے، اور کسی غیر مادّی شے یا عمل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس امر کی توجیہ میں بھی کہ عصبی تہیجات کیونکر پیدا ہوتے اور پھیلتے ہیں۔ یہی مانا جاتا ہے کہ خود نظام عصبی بقیہ جسم اور مادی ماحول کے گذشتہ احوال واعمال کے سوا کوئی اور شئے دخیل نہیں ہوتی اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ کسی غیر مادی عامل کے وجود یا وقوع کی بنا پر غشائے دماغ میں کوئی ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جو بصورت دیگر خالص مادی حالات کی بنا پر نہ ہوتا، تو طبعی توجیہ کا غیر منقطع سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے، اور عالم مادی کے واقعات کی آفرینش میں ایک ایسا جزو شریک کر لیا جاتا ہے جو خود مادی نہیں ہے۔ لیکن شعور اپنی نوعیت کے اعتبار سے امتداد اور حرکت فی المکان سے بالکل متبائن نظر آتا ہے۔ لہذا ایک ذی شعور وجود کو بہ حیثیت ذی شعور ہونے کے دماغی واقعات کی توجیہ میں شریک کرنا مادی اعمال کی توجیہ کے لئے ایک غیر مادی شئے کو اختیار کرنا ہے۔ دیا سلائی کو جلانے کی حرکت بعض خاص عضلات کے انقباض سے سرزد ہوتی ہے، اور عضلات کا یہ انقباض اُن عصبی تہیجات کے پھیلنے پر مبنی ہوتا ہے، جن کی ابتدا غشائے دماغ میں ہوتی ہے۔ اب اگر ہم کہیں کہ یہ غشائی عمل سگریٹ سلگانے کی خواہش سے پیدا یا اس سے کچھ تغیر پذیر ہوتا ہے تو ہم اس عمل میں ایک ایسا عامل شریک کئے دیتے ہیں، جو مادّی عالم کے سلسلہ سے بالکل ہی جُداگانہ ہے۔ طبعی نقطۂ نظر سے تو ہم کو یہی کہنا چاہیے کہ غشائی عمل کلیتہً اُن مادّی شرائط پر مبنی ہے، جو اس کے ساتھ یا پہلے پائی جاتی ہیں۔ رہی سگریٹ جلانے کی خواہش تو اس کے متعلق ہم کو یہ کہنا چاہیے کہ یہ کسی نہ کسی طرح غشائی عمل ہی کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے اور جہاں کہیں یہ یا اسکے مشابہ غشائی عمل واقع ہوتا ہے اسی قسم کی شعوری حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہم کو یہ نہ کہنا چاہیے کہ اُن دماغی واقعات سے قطع نظر کرکے جو خواہش کے ساتھ ہوتے ہیں، خواہش بذات خود عصبی تہیجات کی نوعیت وعمل پر کوئی اثر رکھتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہماری شعوری زندگی کا ہر مخصوص واقعہ عصبی عمل کی روانی یا بہاؤ کے ایک مخصوص واقعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ اور جیثیۂ شعور کا ہر تغیر و تبدل اپنے یکساں قوانین کے مطابق

دماغی اعمال کے تغیر و تبدل سے طابق النعل بالنعل ہے۔ لیکن یہ تعلق ہمیشہ محض ہمزمان و متلازم تغیر کا ہوتا ہے۔ کسی وقت بھی شعوری حالت ایک مستقل بالذات جزیا عامل کی حیثیت سے دخیل ہو کر کسی ایسی شے کا باعث نہیں ہوتی جو دماغ میں طبیعی و کیمیاوی اسباب سے طبیعی و کیمیاوی قوانین کے مطابق واقع نہ ہوتی ہو۔

اس متوازیت کے مدمقابل تعامل کا مفروضہ ہے۔ اس کی رو سے شعوری زندگی خود ایک مستقل بالذات جز ہے، جو عصبی تہیجات پر عامل و متصرف ہونے کی بنا پر ایسے اثرات کا موجب ہوتا ہے، جن کی توجیہ محض مادی احوال و شرائط سے ممکن نہیں۔ اس خیال کی رو سے جب سگریٹ سلگانے کی خواہش کے بعد دیا سلائی رگڑنے کی حرکت واقع ہوتی ہے، تو یہ صرف اُن دماغی اعمال پر مبنی نہیں ہوتی، جو خواہش کے ساتھ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس میں خود خواہش کا عمل بھی شامل ہوتا ہے، جو عصبی واقعات میں تصرف و تغیر کرتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ واقعات وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو بذات خود نہیں اختیار کر سکتے تھے۔ غرض نظریۂ تعامل کے بموجب غشائی واقعات اور ان کے نتائج کی ہدایت و رہنمائی شعوری غرض و غایت سے ہوتی ہے، تاکہ اس کے پورا ہونے سے تشفی حاصل ہو۔

اس کے برعکس اگر ہم متوازیت کا مفروضہ قبول کریں تو ہم کو کائنات کی ساخت ایسی ماننی پڑے گی کہ جس میں عصبی اعمال یہ کام بذات خود انجام دیتے ہیں۔ ہم کو فرض کرنا پڑے گا کہ بغیر شعوری تصرف و رہنمائی کے یہ اعمال بذات خود ہی ایسا رستہ اختیار کرتے ہیں، جو شعوری زندگی کی غایتوں کو پورا کرتا ہے۔ ہم کو ماننا پڑے گا کہ سدیمی ہیولیٰ اس قسم کا بنا ہوا تھا کہ طبیعی، کیمیاوی و میکانکی قوانین کے بموجب ایک ایسے سلسلۂ تغیرات کا وقوع میں آنا لازمی و ضروری تھا کہ جب میں اس وقت سگریٹ کے سلگانے کی خواہش کرتا ہوں، تو میرا جسم میری ضروریات کو (دیا سلائی رگڑنے کی حرکت عمل میں لاکر) پورا کرتا ہے۔

اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ مشاہدہ و اختبار کے واقعات سے ان ہر دو مفروضات کی کس قدر تائید ہوتی ہے؟ سب سے پہلے تو اس بین واقعہ پر غور کرو کہ شعوری زندگی براہ راست صرف غشائے دماغ کے بعض اعمال کے ساتھ

اس طرح وابستہ نظر آتی ہے کہ جب ان اعمال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے (مثلاً
بیہوشی کی دوا سونگھنے سے) تو شعوری زندگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ
اس قسم کے واقعات کی دونوں احتمالات سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان سے
اس خیال کی بھی تائید ہوتی ہے کہ شعور محض چند عصبی اعمال کا متلازم ہے۔ لیکن
ساتھ ہی اس خیال کی بھی کہ عصبی اعمال شعور کی گویا شرائط ہیں۔ مگر محض یہی
اعمال ناگزیر شرائط نہیں، بلکہ خود ان اعمال کے لئے ایسے خون کی فراہمی یا مؤنت
جس میں آکسیجن موجود ہو ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر نظام عصبی کے خلایا میں
عمل تعمیر یا تعدیہ جاری نہیں رہ سکتا۔ لیکن یہ کہنا صحیح ہوگا کہ صرف مؤنت خون ہی
عصبی عمل کا واحد سبب ہے، نظام عصبی کی پیدا شدہ ابتدائی مخصوص ساخت کو اس میں
بالکل دخل نہیں، یا یہ کہ عضویت کی فراہمی خون میں کسی قسم کا اثر نہیں رکھتی۔ اسی طرح
یہ ممکن ہے کہ جسم سے بالکل علاحدہ روح کا بھی وجود ہو جس کا اس کے ساتھ تعامل
ہوتا ہو گویا روح حس شعوری زندگی کا محل ہے، اس کا وجود صرف خاص خاص
ان عصبی اعمال کے ساتھ باقی رہ سکتا ہو جو غشائے دماغ میں واقع ہوتے ہیں۔

دماغی مقامیت کے متعلق جن واقعات کی تحقیق ہوتی ہے ان کی بنا پر بھی
صورت حال میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے صرف اتنا ہی
نتیجہ نکلتا ہے کہ جب تک غشائے دماغ کے بعض محدود رقبے متہیج نہ ہوں اس وقت تک
کسی قسم کی حس یا حسی تمثال کا تجربہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے یہ تو نہیں لازم آتا کہ
حسوں اور تمثالوں کے وقوع میں کسی اور شرط کو دخل ہی نہیں ہے۔ حس اور تمثالات
بجائے خود اپنی نوعیت میں اس سے بالکل مختلف ہیں جو کچھ کہ غشا میں واقع ہوتا
ہے، جس سے قدرۃً کسی اور ایسے جز یا عامل کی موجودگی کی طرف ذہن جاتا ہے،
جس سے ان کی اس خاص نوعیت کی توجیہ ہو سکے۔ طبیعیات کے نقطۂ نظر سے طبیعی
اسباب کے نتائج صرف طبیعی نوعیت ہی کے ہو سکتے ہیں۔ اس لئے جب مادی
احوال و اعمال سے کوئی شے بالکل مختلف نوعیت کی پیدا ہو تو علمی نقطۂ نظر سے
اس کی پیدائش کو ہم یا تو کلیۃً ایک سربستہ راز اور ناقابل توجیہ شے کہینگے، یا پھر
کسی ایسے جزو کو شریک عمل قرار دینگے جو خود مادی نہیں ہے۔

مابعد الطبیعیاتی نظریات و توجیہات سے قطع نظر کر کے متوازیت کا مفروضہ پہلی شق کو اختیار کرتا ہے۔ یہ شعور اور ان کی مختلف صورتوں کو بالکلیہ پُراسرار اور ناقابل توجیہ جانتا ہے۔ دماغی مقامیت کے واقعات ایک معنی کر کے اس مشکل کو کم کرنے کے بجائے اور زیادہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ غشائے دماغ میں ایسے اعمال جاری رہ سکتے ہیں جو باوجود اُن اعمال سے مشابہ و مماثل ہونے کے جو بالذات شعور سے وابستہ ہیں، پھر بھی شعور سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ جیسا کہ حرکی رقبوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کے ہیجان کے باوجود کوئی شعوری تجربہ نہیں ہوتا۔ حالانکہ دماغی مقامات کی تحقیق میں ان حرکی رقبوں ہی کے نقشے سب سے زیادہ صحت و وضاحت کے ساتھ مرتب کیے جا سکے ہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ غشا کے بیشتر حصّوں کے مخصوص مقامی اعمال کی ہنوز تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ جو نتائج اب تک حاصل ہوئے ہیں گو وہ بجائے خود نہایت ہی شاندار اور علمائے عضویات کی محنت و دقیقہ رسی پر دال ہیں، تاہم مقابلۃً بہت ہی حقیر ہیں۔ یہ صرف اُن چند رقبوں کی دریافت تک محدود ہیں جن کا حس وتمثال کی بعض خاص اصناف سے تعلق ثابت ہوتا ہے۔ لیکن ہماری ذہنی زندگی تمام تر صرف حسوں اور تمثالوں ہی پر مشتمل نہیں ہے۔ اس میں توجہ، دلچسپی، غرض، استقلال، مقاصد طلبی کی مسلسل کوشش، فکر، استدلال اور ارادہ وغیرہ بھی تو شامل ہیں۔ یہ ابھی محض موہوم قیاس ہے، کہ اعمال کی یہ مخصوص صورتیں خاص خاص غشائی حصّوں کے مخصوص اعمال سے براہ راست وابستہ ہیں۔ حرکی اور حسی رقبوں کے علاوہ غشا کے دیگر حصّوں کے متعلق ہمارا سارا علم صرف اس قدر ہے کہ یہ عصبیات کے اُن مجموعوں پر مشتمل ہیں، جو حسی رقبوں کو باہمدگر ایک دوسرے سے اور حرکی رقبوں سے ملاتے ہیں۔

اگر نظریۂ تعامل کو مان کر، ہم یہ سوال کریں کہ شعوری عمل کے لئے دماغی عمل ناگزیر شرط کیوں ہے، تو اس کا جواب دینا چنداں دشوار نہیں۔ کیونکہ یہ بہرحال مسلمہ ہے کہ نفس اور باقی عالم کے مابین جسم ہی ایک واسطہ ہے، اور نفس جسم کے دیگر حصوں سے صرف اسی حد تک وابستہ ہے، جس حد تک کہ یہ غشائے دماغ سے وابستہ ہیں لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ ذہنی افعال تمام تر نفس اور دیگر اشیاء کے تعامل ہی سے مشروط ہوں۔

اس لئے قدرۃً ذہنی عمل کو ہمیشہ دماغی عمل سے مشروط ہونا چاہیئے۔

تجربی واقعات پر اگر ایک عام غائرنظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس سے متوازیت کے مقابلہ میں تعامل کی تائید نہیں ہوتی۔ لیکن دوسری طرف تعاملیت بظاہر زیادہ قرین فطرت اور آسان مفروضہ معلوم ہوتا ہے۔ باقی متوازیت پر اگر زیادہ تفصیلی نظر ڈالی جائے تو اس کا تصور اور بھی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ نظریۂ متوازیت کا مدعا یہ ہے کہ نفسی حالات وحوادث کے ہر اختلاف ومماثلت کے ساتھ ان کے ہم زماں دماغی حالات وحوادث میں اُن کے مقابل اختلاف ومماثلت پائی جاتی ہے۔ اب اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی واقعہ اور اس کے متلازم عضویاتی واقعہ میں کوئی ذاتی ونوعی مماثلت یا مشابہت ہے، تو متوازیت ایک لمحہ کے لئے بھی محض امکانی نظریہ کے طور پر بھی باقی نہیں رہ سکتی۔

نیز اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی پہلو کے اہم اختلافات کے ساتھ ساتھ نسبتہً ایسے ہی اہم عضویاتی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں تو بھی یہ مفروضہ بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک لونی حس اور دوسری لونی حس میں جو کیفی اختلاف ہوتا ہے، خالص عضویاتی نقطۂ نظر سے (کیا باعتبار نوعیت اور کیا باعتبار اہمیت) دماغ کا کوئی طبیعی کیمیاوی عمل اس کے مماثل نہیں ہو سکتا۔ متوازیت صرف اس قدر دعوی کر سکتی ہے کہ عصبی خلایا کے عمل تعمیر میں کوئی نہ کوئی اختلاف ہمیشہ باقاعدہ طور پر، نفسی اختلاف کے مقابل پایا جاتا ہے۔

جب ہم انفرادی شعور کی وحدت اور جاننے یا ارادہ کرنے والی ذات اور جانی یا ارادہ کی گئی شئے کے تعلق کا نظام عصبی کے کسی ممکن تعلق کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں، تو اس تعلق کی سخت تجربی نوعیت اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایک ذی شعور ذات کی وحدت وعینیت اور اپنے واحد وعین ہونے کا اس کو جو وقوف ہوتا ہے، اس کے مقابل عضویاتی پہلو کیا ہو سکتا ہے؟ دماغ یا مادی عالم میں کسی ایسی شئے کا تصور ممکن نہیں جو اس کے مماثل ہو۔ مادہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے، اس کا ہر وہ حصہ جس میں یہ منقسم ہو سکتا ہے، اسی طرح ایک ممتاز ومستقل مادی جوہر اور مادہ کا ایک علیحدہ جزو ہوتا ہے، جس طرح کہ کوئی دوسرا حصہ یا جزو۔ لیکن ایک ذی شعور

ذات کو مختلف ذی شعور ذاتوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صحیح ترین معنی میں منفرد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے جب میں ارغوانی رنگ کی حس کا نیلے رنگ کی حس سے موازنہ کرتا اور ان کے فرق و مماثلت کو سمجھتا ہوں، تو ان حسوں کو ایک دوسری سے ممتاز و جدا پاتا ہوں، لیکن میرا سمجھنا ایک جداگانہ فعل ہے، جو ایک ایسی خاص قسم کی وحدت رکھتا ہے، جس کے مانند مادی عالم میں کوئی شئے نہیں ہو سکتی۔ متوازیت زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتی ہے کہ اس وحدت شعور کے ساتھ بعض عصبیاتی مجموعوں میں ہمیشہ ایک خاص قسم کی منتظم اور گہری وابستگی پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ وابستگی یا تعلق اپنی نوعیت میں دیگر مادی تعلقات سے ویسا بنیادی اختلاف نہیں رکھتا جیسا کہ وحدت شعور تمام دیگر وحدتوں سے رکھتی ہے۔ یہ تعلق دراصل نظام عصبی کے ان دیگر تعلقات سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں رکھتا، جن کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور نہیں پایا جاتا کیونکہ اپنی انتہائی تحلیل کے بعد یہ تعلق تمام تر بس ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ تک طبعی کیمیاوی عمل کے پھیلانے پر مشتمل ہوتا ہے۔

علیٰ ہذا یہ بھی بالکل واضح ہے، کہ جاننے اور ارادہ کرنے والی ذات کو جانی اور ارادہ کی گئی اشیا کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، مادی عالم کا کوئی تعلق اس کے مماثل نہیں ہوتا۔ مثلاً میں چین کی خانہ جنگی یا ۱-√ کے معنی یا چاند کے دوسرے رخ یا مجلس بلدی کے انتخابات درپروزہ میں اپنی رائے دینے کا خیال کرتا ہوں، تو یہ وہ اشیا ہیں جن کو اس وقت میں مراد لے رہا ہوں۔ لیکن جب میں اس طرح ذہنی طور پر ۱-√ کا خیال کر رہا ہوں کہ یہ ایک معنیٰ رکھتا ہے، تو ظاہر ہے کہ میرے جسم یا میرے دماغ کے عصبیات اور ۱-√ کے جذر میں اس کے مماثل کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ مادی اشیا جگہ یا مکان میں ایک دوسرے کے قریب ہو سکتی ہیں، ان میں بطور علت و معلول کے باہم فعل و انفعال ہو سکتا ہے، لیکن یہ مراد لینے یا نیت کرنے کے مماثل کوئی فعل انجام نہیں دے سکتیں۔ قائل متوازیت کو صرف اتنا کہنے پر قناعت کرنی چاہیے، کہ جب میں الف کا خیال کرتا ہوں تو اس وقت جو عمل میرے دماغ میں ہوتا ہے، وہ کسی نہ کسی طرح اس عمل سے مختلف ہے کہ جو ب کا خیال کرتے وقت میرے دماغ میں ہوتا ہے۔

لہٰذا اگر متوازیت کا وجود ہے، تو اس کی نوعیت تمام تر تجربی ہوگی۔ اس میں کسی ایسے قابل فہم اصول کی تو بہت ہی کم گنجائش ہے، جس سے ہم یہ معلوم کرسکیں کہ اُن عصبی اعمال کی کیا نوعیت ہونی چاہئے، جن کے کوئی نفسی عمل مطابق ہوتا ہے۔ بلاشبہ صرف یہ امر بجائے خود خیال متوازیت کو باطل ٹھہرانے کے لئے کافی نہیں، لیکن اگر انصاف سے دیکھو تو چونکہ یہ محض ایک امکانی نظریہ ہے اس لئے اس قسم کی باتیں اس کو نقصان ضرور پہنچاتی ہیں۔ کیونکہ اس تعلق کی نوعیت ذہن کو قوی طور پر اس جانب لے جاتی ہے، کہ نفسی اور دماغی واقعات کا متلازماً تغیر قدرت کا آخری قانون نہیں، بلکہ ایک تجربی اصول ہے، جو اپنی توجیہ کے لئے کسی اور جزو کو مقتضی ہے۔ اور یہ جزو وہی ہے جس کو بظاہر نظریۂ تعامل پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ جسم سے جداگانہ ایک ایسی شعوری ذات کو فرض کرتا ہے جو جسمانی واقعات کو برابر متاثر کرتی اور ان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔

درحقیقت متوازیت کی ظاہری معقولیت زیادہ تر اس پر موقوف ہے، کہ کم از کم ایک اعتبار سے تو ذہنی اور دماغی عمل میں کامل حقیقی مماثلت ہے، جس کی بنا پر ہم ان کے تلازم کو ایک واضح اصول پر مبنی خیال کرسکتے ہیں۔ متوازیت اس امر کو مانتی ہے، کہ عصبی عادت اور ذہنی ایتلاف (جسے ہم بالعموم ایتلافِ تصورات کہتے ہیں) میں ایک حقیقی مماثلت اور منتظم تطابق پایا جاتا ہے۔ جس طرح دھوئیں کا دیکھنا یا اس کا تصور آگ کے تصور کو پیدا کردیتا ہے (کیونکہ گذشتہ تجربہ میں دھوئیں اور آگ متصل رہے ہیں)، اسی طرح یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اُن عصباتی مجموعوں کا ہیجان جو دھوئیں کے بالمقابل ہوتے ہیں اُن مجموعوں میں ہیجان پیدا کردیتا ہے جو آگ کے تصور کے مقابل ہیں (کیونکہ دماغ کی گذشتہ تاریخ میں ایک عصبی ہیجان ان کے مابین اکثر گذر چکا ہے)۔ پہلی نظر میں تو یہ خیال معقول معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم تفصیل کے ساتھ اس کو کام میں لاتے ہیں تو ایسی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، جن کی بنا پر آگے بڑھنا محال ہوجاتا ہے۔ یہ مشکلات (۱) ذہنی ایتلافات کی نوعیت و ماہیت اور (۲) حرکی عادات کی تشکیل کی بحث میں سامنے آتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق تو یہ ہے کہ اگر تمام ذہنی ایتلافات کو براہ راست

حسوں یا تمثالوں کے ایتلاف میں تحویل کیا جا سکتا (جیساکہ دھوئیں اور آگ کی صورت میں ہے) تو متوازیت کے لئے یہ مسئلہ نسبتہً آسان ہوتا۔ دھوئیں کا دیکھنا آگ کے دیکھنے کیساتھ اکثر مجتمع و متصل رہا ہے، یعنی یا تو دونوں ایک ساتھ نظر آئے ہیں یا ایک کے بعد فوراً دوسرا سامنے آیا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عصبیات کے یہ دو متوازی مجموعے چونکہ اکثر ایک ساتھ متہیّج ہوئے ہیں، اس لئے ان کی بغل گیریوں کی مزاحمت یا روک اس قدر کم ہوگئی ہے، کہ ایک کا عصبی تہیج فوراً بسرعت دوسری میں پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہمارے ایتلافات کا بہت بڑا حصّہ اس خصوصیت سے محروم ہے۔ ان کا حصول صرف ایک ہی عام اصول کے تابع ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایتلافات کی وجہ سے حسب ضرورت ہم اشیا کے ایسے تعلقات ذہن کے سامنے لا سکتے یا قائم کرسکتے ہیں جو ہماری دلچسپی اور توجہ کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لئے اصلی اہمیت معنوی تعلقات کو حاصل ہے، نہ کہ حسوں اور حسی تمثالات کے محض اجتماع و اتصال کو۔ یہ تعلقات منطقی، ریاضیاتی، جمالیاتی، اخلاقیاتی وغیرہ طرح طرح کے ہوسکتے ہیں۔ یہ مجرد یا مادی ہوسکتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ایتلاف کا کام یہ ہے کہ ہم گذشتہ ذہنی عمل کے نتیجہ کو محفوظ رکھ سکیں، تاکہ ان تعلقات کے مطالعہ میں جو ذہنی مشقت ہم ایک بار اٹھا چکے ہیں اس کے اعادہ کی ضرورت لاحق نہ ہو۔ جب ہمارا ذہن ا سے ب کی طرف بربنائے ایتلاف منتقل ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس سے پہلے ہم ا پر اس حیثیت سے توجہ کرچکے ہیں کہ یہ ب سے ایک خاص قسم کا تعلق رکھتا ہے۔ اور ب کی طرف انتقال ذہن اسی لئے ہوتا ہے کہ وہ اس تعلق کا ایک جزو ہے۔

اب متوازیت کے لئے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان لاتعداد مخصوص تعلقات کے عصبی مقارنات بتلائے جائیں جن پر ایتلاف موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً میں لاطینی قواعد کی کسی کتاب میں یہ ایک جملہ[1] دیکھتا ہوں، جس پر نگاہ پڑتے ہی مجھ کو وہ

---

[1] انگریزی و لاطینی دونوں اقتباسات حسب ذیل ہیں:—

Tum pius Aeneas Umeris abscondere vestem"

اعلان یاد آجاتا ہے جو سینٹ جانس کالج کیمبرج میں میری نظر سے گزرا تھا۔ اب اگرچہ یہ سچ ہے کہ اعلان مذکور کے متعلق میں یہ جانتا تھا، کہ انگریزی زبان کا مسدس وزن رکھتا ہے۔ لیکن مجھ کو ٹھیک اسی وقت یہ کیوں یاد آیا ہے؟ اس لئے کہ دونوں عروضی ساخت میں ایک دوسرے کے بالکل اس طرح مطابق ہیں جس طرح کہ مسدس تاکیدی مسدس مقداری کے مطابق ہو سکتا ہے۔ مگر ان دونوں کا یہ باہمی تعلق نہایت ہی تجریدی نوعیت کا ہے، یعنے صرف عروضی صورت یا وزن کے لحاظ سے یہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے کہ عصبی تعود میں اس کے متوازی وہ کیا شئے ہو سکتی ہے، جو عصبیات کے ایک مجموعہ کے ہیجان کو دوسرے کے ہیجان سے وابستہ کرتی ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کا نفسی مقارن خاص خاص حسوں یا حسی تمثالات کے مجموعوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

یا ایک اور مثال کے طور پر ان مصرعوں کو لو۔ کہ

"تھکی ہوئی روح کیلئے موسیقی اس سے زیادہ خوشگوار

ہوتی ہے، جتنا کہ تھکی ہوئی آنکھوں کیلئے پلکوں کا بند کرنا"[۱]

یہاں عصبی تعود میں وہ کونسی شے اس ایتلافی وابستگی کے متوازی پائی جاسکتی ہے، جو اس لطیف تمثیل میں مضمر ہے، کہ ایک خاص قسم کی موسیقی خستہ روح سے وہی تعلق رکھتی ہے، جو پلکوں کا بند ہونا خستہ آنکھوں سے رکھتا ہے؟

یہ سچ ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق ہم اتنے جاہل ہیں کہ اس کو ناممکن بہرحال نہیں کہہ سکتے، کہ مذکورۂ بالا تصوری ایتلافات کے متوازی کچھ عصبیاتی تعلقات نہیں پائے جا سکتے ہیں۔ لیکن جہالت کا یہ عذر حامیاں متوازیت کی بس آخری دلیل ہے ورنہ وہ بالکل بے بس ہیں۔ بہرنوع محض عصبیاتی تعود کا قانون بذات خود واقعات کی توجیہ کے لئے بالکل ناکافی ہے۔ اس لئے اب ہم کو عصبیاتی تعود کے خود اس قانون کی جانچ کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا دیگر مفروضات اور خصوصاً شعوری عمل کی مستقل بالذات شرکت کے بغیر اس قانون سے زیر بحث

صفحۂ گذشتہ۔ Smoking is not allowed in the courts and grounds of the college

[۱] ٹینی سن لوٹس ایٹرس سان کو سٹر میکڈ گل نے اپنی کتاب جسم و نفس ۔۔۔ میں استعمال کیا ہے۔

واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے یا نہیں۔

قانون بالا کا مدعا یہ ہے کہ جب کسی سلسلۂ عصبیات سے جب کوئی عصبی تہیج گزرتا ہے تو اس کے اندر ہمیشہ کے لئے کم و بیش ایک ایسا مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے، جو آئندہ اس تہیج کے گزرنے کے لئے اس کی مزاحمت کو ایک حد تک کم کر دیتا ہے۔"

اب اگر اس قانون کو عصبیاتی تعودات کی کامل توجیہ قرار دیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ قانون اس فرض پر مبنی ہے، کہ عصبی تہیجات کے لئے پہلے ہی سے خاص خاص راستے بندھے ہوتے ہیں۔ جب ایک بار یہ فرض کر لیا گیا کہ عصبیاتی عمل اسے ب تک ایک خاص بندھا ہوا راستہ اختیار کرتا ہے، تو عصبیاتی تعود کے قانون کی رو سے اسی قسم کے حالات میں جب نئے عصبی تہیجات ا سے شروع ہونگے، تو یہ بھی وہی راستہ اختیار کرنے پر مائل ہونگے۔ اور جس قدر کثرت سے یہ اس راستہ سے گذر چکے ہونگے اسی قدر پھر اسی راستہ سے گزرنے کا میلان ان میں سے زیادہ شدید ہوگا۔ لیکن قانون تعود سے اصلی ابتدائی تعین راہ کی تو کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس توجیہ کے لئے ہم کو کسی اور اصول کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لہذا سوال یہ ہے کہ کیا عصبی نظام کی عضویاتی نوعیت بذات خود کسی ایسے اصول کو فراہم کر سکتی ہے؟ اس نقطۂ نظر سے صرف یہی ایک خیال پیش کیا گیا ہے کہ جب عصبیات کے دو مجموعے ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے متہیج ہوتے ہیں، تو ایسی صورت میں ایک مجموعہ سے دوسرے میں جانے کے لئے عصبی تہیج کو کم مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اول تو یہی صاف طور سے نہیں کھلتا کہ ایسا کیوں ہونا چاہئے۔ ثانیاً یہ نظریہ عصبیاتی تعودات کے تمام حقیقی واقعات پر حاوی نہیں۔

اس کی بہترین و واضح ترین مثالیں ایسے افعال [illegible] کے لئے کسب استعداد سے [illegible] ہیں جیسے کہ چلنا، دوڑنا، تیرنا، لکھنا وغیرہ میں۔ ظاہر ہے کہ یہ افعال ان حرکات کی محض انفعالی تکرار سے تو پیدا نہیں ہو سکتے جو ابتدا میں ہم سے اتفاقاً سرزد ہو گئی تھیں۔ بلکہ شروع سے لیکر حرکات [illegible] میں ایک انتخابی فعلیت کو دخل ہوتا ہے جس کی بدولت غیر موزوں حرکات خارج اور موزوں حرکات جاگزیں ہوتی جاتی

جاتی ہیں۔ ہر قدم پر ان کے کرنے والے کی دلچسپی یا غرض و غایت کا ایک جز متصرف رہتا ہے، جو ناپسندیدہ حرکات کو خارج کر دیتا اور پسندیدہ کو قائم رکھتا اور دہراتا ہے۔ بچہ پہلے پہل جب چلنا سیکھتا ہے، تو اس کی کامیابی اس کی کوشش کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے۔ پوری کامیابی کے لئے صرف چند عضلی انقباضات کا صحیح ترکیب و ترتیب اور تناسب کے ساتھ وقوع کافی ہے، جو اپنی غایت کو انتہائی سرعت، قطعیت و سہولت کے ساتھ حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن شروع شروع میں بعض غیر ضروری عضلات مڑ جاتے ہیں، جن سے خلل پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے ہوتے ہیں، جو صحیح ترکیب، اور صحیح تناسب کے ساتھ صحیح وقت پر نہیں مڑتے، جس کی وجہ سے فعل گڑبڑ ہو جاتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر یہ ناکام حرکات بھی کامیاب اور موزوں حرکات کی طرح باقی رہتیں اور ان کا بھی اعادہ ہوتا رہتا تو بچہ کو کبھی بھی چلنا نہ آسکتا۔ بلکہ عمر بھر وہ اسی طرح ٹھوکریں کھاتا اور گرتا رہتا جس طرح کہ شروع میں ہوا تھا۔ یہی بعد کو تیرنے وغیرہ کے سیکھنے پر بھی صادق آتا ہے۔ اب جو اصول اپنے آپ کو صرف اس دعوی تک محدود رکھتا ہو کہ عصبی اعمال کے اتصالات محض اس بنا پر دوبارہ ہونے کا میلان رکھتے ہیں کہ ایک بار واقع ہو چکے ہیں اس سے کبھی کامیاب طریقوں کے اس انتخاب اور ناکام طریقوں کے حذف کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

لہذا جس ذات سے ان افعال و حرکات کا ظہور ہوتا ہے، اس کی غرض کے متصرفانہ اثر اور حیات شاعرہ کی غایات کی طرف رہنمائی کو بھی ایک اہم عامل یا جز تسلیم کرنا چاہئے۔ متوازیت کے لئے سوال یہ ہے کہ آیا اس غایت پر مبنی تصرف کے لئے کوئی عضویاتی مقارن مل سکتا ہے۔ نفسی جز تو علانیہ زندگی کے ہر لمحہ میں ہمارے سامنے رہتا ہے، یہ ایک ایسی شے ہے، جس کا وجود بذات خود معلوم ہے۔ باقی رہا اگر یہ کوئی اپنا عصبی مقارن یا متلازم رکھتا ہے جیسا کہ ایک سچے قائل متوازیت کو ماننا چاہئے، تو اس کا وجود یقیناً بذات خود معلوم نہیں ہے۔ بلکہ متوازیت کے عام مفروضہ کی بنیاد پر اس کی موجودگی کا محض قیاس کیا جاتا ہے۔ کیا اس قیاس کو امکان غالب کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

عضویاتی معلومات کی موجودہ حالت میں کوئی ایسا قطعی و واضح مفروضہ نہیں ملتا جو معقول طور پر تمام واقعات کو محتوی ہونے کا دعوی کر سکے۔ یہاں بھی متوازیت کو ہمارے اسی جہل عظیم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس سے ہم لاعلم ہیں۔ لیکن یہ عذر جہالت کوئی قطعی دلیل تو نہیں بن سکتا ہے۔ اگر ہم واقعات کو علی حالہا ملحوظ رکھیں، تو فطری مفروضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ غرض وغایت کا متصرفانہ وانتخابی اثر ایک ایسا ممتاز جزیا عامل ہے، جو عصبی تعودات کے قائم کرنے میں مستقل بالذات حیثیت سے عضویاتی شرائط کے ساتھ شریک عمل ہے۔

یہ خیال ایک لحاظ سے اور بھی قوی ہوجاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ غرض یا دلچسپی اور توجہ صرف عصبیاتی عادتوں کے قائم ہوتے وقت موجود ہوتی ہے، باقی جس قدر عصبی راستے متعین، منضبط اور ان راستوں کے سے ہوتے جاتے ہیں، جن پر کہ اضطراری عمل مبنی ہوتا ہے، اسی قدر دلچسپی و توجہ معدوم ہوتی جاتی ہے، جو ایک نہایت ہی معنی خیز واقعہ ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ جب انسان ابتداً کوئی عادت یا ایتلاف قائم کرتا ہے، تو اس کو توجہ کے ساتھ کوشش کرنا پڑتی ہے کوشش اور مختلف مدارج عمل کا واضح طور پر شعور ضروری ہوتا ہے۔ لیکن باربار کرنے سے یہ عمل خود بخود زیادہ صفائی و سہولت سے ہونے لگتا ہے اور غایات و مدارج یا رہنمائی کرنے والے ارتسامات کا شعور کم واضح ہوتا جاتا ہے۔ حتی کہ بالآخر جب کافی مشق ہوجاتی ہے تو کسی قسم کی کوشش و توجہ کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے، نہ ہم کو اس توجہ و کوشش یا اس کے مدارج کا شعور ہوتا ہے، یا اگر ہوتا بھی ہے تو بہت ہی موہوم اور دھندلا[۱۵]" غرض دلچسپی و توجہ صرف اسی صورت میں پائی جاتی ہے۔ "جبکہ عصبی خلایا کے غیر پامال جنگل میں نیا راستہ بنانا پڑتا ہے[۱۶]"۔

اس کی سب سے واضح توجیہ یہی ہوسکتی ہے، کہ دلچسپی اور توجہ وہیں موجود ہوتی ہے جہاں غایت پر مبنی رہنمائی کے مخصوص کام کے لئے اس کی ضرورت

---

۱۵ میگڈوگل کی کتاب "نفس و جسم" صفحہ ۲۷۶

۱۶ میگڈوگل کی کتاب "نفس و جسم" صفحہ ۲۷۷

ہوتی ہے۔ اور جہاں عصبی اعمال کی شعوری توجہ و دلچسپی کے گذشتہ تعاون کی بنا پر اس قدر تربیت و تمرین ہو جاتی ہے، کہ وہ بطور خود متعین و مفید راستہ اختیار کر سکیں تو بس ان کو خود اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کوئی مشین، مثلاً گھڑی یا دخانی انجن جب ایک بار شعوری غایت کے مطابق بنا کر چلا دی جاتی ہے، تو پھر اسی شعوری غرض کی تکمیل کے لئے یہ خود بخود اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ یہی حال دماغی اعمال کا ہے کہ جب وہ ایک بار تصرف روح کے ماتحت منتظم و مرتب ہو جاتے ہیں تو بعد کو تعاون شعور کے بغیر خود بخود جاری رہ سکتے ہیں۔

تو کیا پھر متوازیت کو ایک زبردستی کا بے بنیاد نظریہ قرار دیکر بالکل ہی رد کر دینا چاہیے؟ لیکن ایسا کرنا اس لحاظ سے سخت عجلت پسندی ہوگی کہ گذشتہ پچاس سال سے علماء عضویات و نفسیات کا یہی راسخ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی تمام نظریات سے زیادہ اسی کو مانا جاتا ہے۔ باقی جن اسباب نے اس خیال کو علماء کے طبقہ میں اس درجہ مقبول و رائج بنا دیا ہے، وہ کچھ تو علمی ہیں اور کچھ مابعد الطبیعیاتی نوعیت کے ہیں۔

علمی پہلو سے اس کی اصلی محرک طبعی واقعات کی سعی توجیہ میں تسلسل قائم رکھنے کی خواہش ہے، جو دماغ کے سعی اعمال کو کسی نفسی جز کے ساتھ مشروط تسلیم کر لینے سے ٹوٹ جائیگا۔ یہ عام خیال، جس کو بصورت دیگر محض ایک ناگزیر تعصب کہہ کر مسترد کر دیا جا سکتا تھا، استمرار قوت کے اصول کی بنا پر ایک خاص دلیل کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس اصول کی رو سے انرجی یا قوت نہ تو پیدا ہو سکتی اور نہ فنا، بلکہ اس کی محض تقسیم ہوتی رہتی ہے۔ اب اگر مادی واقعات کی پیدائش میں کوئی غیر مادی جز شریک عمل ہو، تو اس شرکت سے وہ جس مادی نظام پر عمل کریگا اس کی قوت مقدار کو یا تو بڑھائیگا یا کم کر دیگا، اور اس طرح استمرار قوت کا قانون ٹوٹ جاتا ہے۔

تجریدی طور پر تو اس دلیل کے لئے یہ جواب کافی معلوم ہوتا ہے، کہ قانون استمرار قوت کا تعلق تمام تر خالص مادی نظامات میں تقسیم قوت سے ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ مادی اسباب قوت کو پیدا یا فنا نہیں کر سکتے۔ باقی

اس امر کے متعلق تو اس سے کوئی فیصلہ نہیں ہوتا کہ اگر غیر مادی جز عمل کرے تو کیا ہوگا لیکن اسی خیال کی بیخ کنی بظاہر اُن خاص نتائج سے ہو جاتی ہے، جو جسم انسانی کی قوت کی تبدیلیوں کے بارہ میں اختیاری تحقیقات سے حاصل ہوئے ہیں۔ صحیح تحقیق نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ انسانی جسم کی جو قوت کام، حرارت، کیمیاوی تحلیقات وغیرہ کی شکل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار اس خوراک اور آکسیجن کی قوت کے تقریباً بالکل برابر ہوتی ہے جس کو جسم جذب کرتا یعنے باہر سے حاصل کرتا ہے۔ لہٰذا اس کا لازمی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اگر نفس جسم پر عمل کرتا ہے، تو یہ مادی قوت کو گھٹا یا بڑھا کر ایسا نہیں کر سکتا۔

کیا پھر یہ ماننا پڑے گا، کہ جسم اور نفس میں کوئی تعامل ہو ہی نہیں سکتا؟ لیکن یہ کوئی ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعامل کے ایسے طریقے ممکن التصور ہیں جن سے اصول استمرارِ قوت کا کوئی استثنا لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ مادی قوت نفسی میں اور نفسی قوتِ مادی میں، بدلتی رہتی ہو۔ یا یہ کہ نفس کا کام محض رہنمائی ہو، یعنے قوت کو گھٹائے یا بڑھائے بغیر یہ صرف اس کی تقسیم کی راہبری و تعین کرتا رہتا ہو۔ اس امکان کی لارڈ کیلون جیسے اکابر ائمہ طبیعیات نے تائید کی ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک استوار و قابل قبول نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

نیز میرے نزدیک زندہ اجسام میں قانونِ استمرار کی جو اختباری تصدیق ہوتی ہے وہ بھی اسی خیال کی مؤید ہے، کہ دیگر صورتوں کی طرح اس مخصوص صورت میں بھی مادی اعمال کی محض مادی شرائط ہی سے توجیہ ہونی چاہئے۔ اور اس نظریہ کو صرف اسی صورت میں ترک کرنا چاہئے، جبکہ قطعی واقعات سے اس کی تکذیب ہو جائے۔

باقی متوازیت کی تائید میں مابعد الطبیعیاتی دلیل جو پیش کی جاتی ہے، وہ مادی اور ذہنی واقعات کے کلی اختلاف پر مبنی ہے۔ ا اور ب میں تعامل کے معنی یہ ہیں کہ ایک میں اس لیے تغیر ہوتا ہے کہ دوسرے میں ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ا کا تغیر ب کے تغیر کا موجب کیوں ہوتا ہے؟ اگر ا اور ب

میں کوئی اور تعلق نہیں ہے، تو اس تغیر کی کافی وجہ نظر نہیں آتی۔ خود اس واقعہ کی نوعیت اور تعلیلی تعلق کے بارے میں ہم کو جو علم ہے اس کی بنا پر تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ امکان تعامل کی توجیہ کے لئے یہ ضروری ہے لا اور ب کے مابین کوئی خاص تعلق ہو۔ مثلاً تمام مادی چیزوں میں امتداد، وضع اور حرکت فی المکان کا تعلق مشترک ہے اور ان کے تعلیلی علائق تمام تر ان کے مکانی علائق ہی سے مشروط و ماخوذ ہوتے ہیں۔ لیکن نفسی واقعات اپنی نوعیت میں کچھ اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے متعلق کسی طرح بھی یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کسی نظام یا وحدت کی تحت میں طبعی واقعات کے ایسا ساتھ اتحاد و یکسانی رکھتے ہیں، جیسے کہ مادی اشیاء مکانی نظام کے تحت میں رکھتی ہیں۔

جب ہم تفصیلات کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اس مشکل کی نوعیت واضح ہو جاتی ہے۔ یہ کہنا محض لغو معلوم ہوتا ہے، کہ ریل گاڑیاں جذبۂ مودت و دوستی کی بنا پر آپس میں مل یا جڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن جب ہم دماغ کی مخصوص صورت کی طرف لوٹتے ہیں تو کیا یہ لغویت کچھ کم ہو جاتی ہے؟ فرض کرو کہ خاکستری مادّہ کے مکسرات اس طرح پر مرکب ہیں کہ اگر اتفاقاً کوئی دباؤ وغیرہ پڑ جائے تو نسبتہً بسیط مرکبات میں منتشر ہو جائیں۔ کھانے کا تصور اس انتشار کو کیونکر روکے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف اس قوت کے اضافہ ہی سے ایسا کر سکتا ہے، جو کہ مکسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ اچھا! ذرا سُرخ لکڑی کے تصور کی نسبت تو یہ خیال کرو کہ وہ مکسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ یہ بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

یہ اشکال نہایت ہی حقیقی و واقعی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے، جس کا حل صرف کسی ایسے بیباکانہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہی سے ممکن ہے جو مادہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات میں ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کا فیصلہ کر سکے۔ باقی ہماری موجودہ غرض کے لئے تو یہ کہہ دینا کافی ہے، کہ منطقی طور پر متوازیت و تعاملیت دونوں کا ایک ہی مرتبہ ہے۔ اور دونوں کو یکساں مشکل کا سامنا ہے۔ بلکہ متوازیت کی صورت میں یہ مشکل اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ذہنی اور جسمانی تغیرات کے بالکل متوازی اور ساتھ ساتھ چلنے کے معنی تو یہ ہیں کہ ان کے مابین تعامل سے بھی زیادہ کوئی گہرا تعلق ہے۔ اور اسی لئے

متوازیت کو تو اس شے سے مطابق کرنا زیادہ کٹھن ہوجاتا ہے، جس کو "مادہ و نفس کے مابین بے تھاہ خلیج" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزید براں کوئی ایسا تشفی بخش مابعد الطبیعیاتی نظریہ نہیں نظر آتا، جو تعاملیت کو اتنا ہی قابل فہم نہ بناتا ہو جتنا کہ متوازیت کو بناتا ہے۔

اس طویل بحث کا ماحصل یہ ہے کہ دماغ میں جو کچھ واقع ہوتا ہے چونکہ ہم اس سے قطعاً لاعلم ہیں اس لئے کسی ایک نظریہ کے موافق قطعی فیصلہ کرنا بیباکی ہوگی۔ اصل یہ ہے کہ بعض اہم واقعات کی تعاملیت سے بوجہ احسن توجیہ ہوسکتی ہے اور بعض کی متوازیت سے۔

۶۔ دونوں نظریات کا اثر نفسیاتی عمل پر

ایک آخری سوال اور باقی رہ جاتا ہے، جس پر غور کرنا ہے، وہ یہ کہ بحیثیت متعلم نفسیات نظریات تعامل و متوازیت کے فرق کا ہم پر کیا اثر پڑتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے مان لینے سے بھی کوئی اہم فرق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ نفسیات میں نفس و جسم کے تعلق کا نظریہ نفسیاتی تحقیق کے مواد پر مبنی ہونا چاہیئے نہ کہ کسی اور شے پر۔ نفسیات کو خود اپنے مستقل طریق عمل کے مطابق وہ واقعات و ناگزیر مسلمات فراہم کرنے چاہئیں جن کے تابع ہونا اس قسم کے نظریہ کے لئے ضروری ہو۔

اس نقطۂ نظر سے صرف ایک ہی بات ایسی ہے، جس کا نفس و جسم کے تعلق کے ہر نظریہ کو پورا کرنا ضروری ہے، اور جس کے بغیر کوئی نظریہ نفسیاتی نقطۂ خیال کے ہم آہنگ نہیں ہوسکتا۔ ہر نظریہ کو اتنا تسلیم کرنا ہوگا کہ غایات کے لئے شعوری کوشش (مع رجحانات و دلچسپی کے جس کو یہ مستلزم ہوتی ہے) ان غایات کو حاصل کرنے کا ایک حقیقی اور ناگزیر جز ہے۔ اس کو پوری طرح تسلیم کرنا نہ صرف نفسیات کے لئے ضروری ہے بلکہ تاریخ و سوانح عمری، اجتماعی تعلقات اور اس عام علم کے لئے بھی (جس کے بغیر ہم اپنی روزمرہ کی زندگی تک نہیں بسر کرسکتے اور نہ اپنے افعال کو اس دنیا کے مطابق بنا سکتے جس کا ہم خود ایک جز ہیں) یہ ایک ضروری اور لازمی مسلمہ ہے۔

اگر ہم اس زمانہ پر نظر کریں جو انسان کے ابتدا ظہور سے اس وقت تک

سیارۂ ارض پر گزر چکا ہے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ اتنے عرصہ میں انسانی کوشش نے روئے زمین کی ہیئت بدل دی ہے۔ مثلاً اگر ہم لنڈن جیسے شہر میں گشت لگائیں تو اپنے ہر طرف ہم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو انسان (محض اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ اس کے ذہن کا) کارنامہ ہیں۔ ریل، تار، ٹیلیفون، سڑکیں، مکان، دوکانیں، سیرگاہیں، باغات وغیرہ جن کی فہرست غیر محدود و غیر متناہی ہے، یہ سب انسانی فکر و ارادہ ہی کے مظاہر ہیں جس زمانہ میں انسان اپنی زندگی غاروں اور درختوں میں بسر کرتا تھا، یہ چیزیں موجود نہ تھیں۔ بلکہ یہ ایک طویل عمل ترقی کا نتیجہ ہیں جس کو صرف شعوری کوشش یا غایت کی تدریجی تحقیق ہی سے ہم تعبیر کر سکتے ہیں۔

علاوہ بریں انسانی ترقی کا ایک اور اس سے بھی زیادہ اہم پہلو ہے، وہ یہ کہ شعوری کوشش نے اپنی تحقیق میں خود اپنی شکل بھی بدل دی ہے۔ اس نے خود اپنی تشفی کیلئے نہ صرف طرح طرح کے اور پیچیدہ وسائل ایجاد کر لئے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ خود بھی طرح طرح سے متغیر و پیچیدہ ہوتی گئی ہے۔ مثلاً غار میں زندگی بسر کرنے والے انسان کے لئے چھاپنے کی کل ایک بیکار سی شے ہوتی، نہ صرف اس لئے کہ وہ اس کا چلانا نہ جانتا، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ ان ضروریات ہی کو محسوس نہ کرتا جن کے پورا کرنے کیلئے یہ کل ایجاد کی گئی ہے۔ لیکن جوں جوں شعوری کوشش اپنے مدارج تشفی میں ترقی کرتی گئی، اسی طرح خود بھی بڑھتی اور پھیلتی گئی، ایک احتیاج کے پورا کرنے میں دوسری احتیاج و غرض پیدا ہوتی گئی۔ واضح رہے کہ اس ساری ترقی میں نہ صرف یہ مضمر ہے کہ شعوری ہستیاں واقعات کے تعین و تخلیق کی حقیقی فاعل ہیں، بلکہ یہ ہستیاں اپنی اس فاعلیت کو سمجھ کر عمل کرتی ہیں۔ ورنہ اگر یہ محض اپنے کو منفعل جانتیں اور تمام تر خارجی قوتوں کا اپنے کو کھلونا سمجھتیں، تو اپنی ضروریات کے پورا کرنے میں ان سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا جاتا۔

ظاہر ہے کہ تعلق جسم و نفس کا جو نظریہ، شعوری ہستیوں کے لئے خود ان کی ترقی اور خارجی دنیا کو ان کی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے منافی ہو، وہ دراصل آپ اپنی تردید ہے۔ تعالیت اس امتحان پر پوری اترتی ہے، کیونکہ اس کا قائل علانیہ بلا کسی ابہام کے اس امر کا مدعی ہے، کہ ذہن دماغ کو اپنے مطلب کے مطابق ڈھالتا

اور اپنی اغراض کے پورا کرنے میں بطور آلہ کے استعمال کرتا ہے۔ لیکن متوازیت کیا کہتی ہے؟ کیا اس کا قائل شعوری فاعلیت کو محض ایک التباس کی حد تک نہیں پہنچا دیتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کا انحصار متوازیت کے اصولی دعویٰ کی تعبیر پر ہے۔ ورنہ کسی خاص تعبیر سے قطع نظر کر کے بجائے خود اس کا دعویٰ محض اس قدر ہے کہ شعوری اعمال خاص خاص عصبی اعمال کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دونوں میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ اب اگر اس پر یہ اضافہ کر دیا جائے کہ شعوری اعمال محض غیر ضروری اور فضول شے ہیں، جن کو بلا کسی قسم کا فرق پیدا کئے ہوئے ہم حذف کر دے سکتے ہیں، تو اس صورت میں شعوری فاعلیت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے اور متوازیت کی یہ تعبیر ایسا دعویٰ ہے، جس کی کسی طرح تائید نہیں کی جا سکتی۔

اس قسم کے دعاوی بڑے بڑے لوگوں نے مادیت، خود حرکتیت یا اتفاقیت وغیرہ کے ناموں سے کئے ہیں۔ ان میں اتفاقیت غالباً ایسا لفظ ہے، جو اس دعویٰ کی نوعیت کو بوجہ احسن ظاہر کرتا ہے۔ اس کی رو سے شعور ایک ایسا فضول جزء یا واقعہ خیال کیا جاتا ہے، جو مادی اعمال کی ایک خاص حالت میں ناقابل توجیہ طور پر پیدا ہو جاتا ہے، جس کو مادی قوانین علیت کے مطابق مادی شرائط کا معلول نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اور جب یہ واقعہ پیدا ہو جاتا ہے تو کائنات کے کاروبار میں کوئی دخل نہیں رکھتا، بلکہ اس کا اثر اس کاروبار پر اس سے زیادہ نہیں ہوتا جتنا کہ مثلاً ریل کی سیٹی کا اس کی حرکت پر ہوتا ہے۔

لیکن یہ خیال کہ شعور ایک غیر ضروری اور بیکار پیداوار ہے، متوازیت کا لازمی جزء نہیں ہے۔ قائل متوازیت کہہ سکتا ہے، بلکہ اس کو بجا طور پر کہنا چاہئے کہ میں فاعلیت شعور کا منکر نہیں بلکہ الٹا مدعی ہوں۔ میرا مدعا تو صرف اس قدر ہے کہ جہاں کہیں شعور ہوتا ہے، وہاں ساتھ ہی ساتھ دماغی واقعات کا بھی ایک متوازی سلسلہ پایا جاتا ہے اور جب تک یہ سلسلہ نہ ہو اس وقت تک شعوری فاعلیت اپنے حصول مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ انسانی فعل ان دونوں اجزا کو غیر منفصل طور پر مستلزم ہوتا ہے۔

البتہ اس سے یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ دو شریک کار جو اس طرح

غیر منفصل طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں ان کے بجائے خود علیحدہ علیحدہ وظائف ہو لیا وارویں گے تو یعنے ایک طرف شعوری کوشش اور دوسری طرف عصبی عمل کا مخصوص و ممتاز وظیفہ کیا ہے؟ کیونکہ ان میں سے کوئی شریک کار بھی بیکار محض تو نہیں ہو سکتا

بظاہر متوازیت کے لئے ایسی صورت میں صرف ایک راستہ نظر آتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس کو انسانی فعلیت کے نتائج و حاصلات کے دو ممتاز پہلو تسلیم کرنے چاہئیں یعنے ایک طرف تو ان نتائج کو اجسام کی وضع و حرکت کے تغیرات اور انہی یا دو کی تقسیم خیال کیا جا سکتا ہے، اور اس پہلو سے متوازیت کے مطابق ان کی مشر مادی احوال سے (جن میں بالخصوص دماغ کے عصبیاتی واقعات داخل ہیں) کامل توجیہ ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ مساوی طور پر انسانی فکر و ارادہ کا مظہر ہونے کی بھی خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس پہلو سے ان کی مادی احوال سے قطعاً توجیہ نہیں ہو سکتی بلکہ صرف شعوری ہستیوں کی فاعلیت سے ان کی توجیہ ممکن ہے۔

مثال کے طور پر شیکسپیر کا کوئی ڈراما لو۔ متوازیت کے نظریہ کی بموجب "اگر ہم شیکسپیر کے نظام عصبی اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے پوری طور پر واقف ہیں، تو یہ ثابت کر سکیں گے اس کے ہاتھ نے، اس کی زندگی کے ایک خاص زمانہ میں، فلاں کاغذ پر وہ سیاہ نقوش کیوں بنائے جن کو ہم بنظر اختصار ہملیٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ شیکسپیر کے ذہن میں کسی قسم کے خیالات کی ادنیٰ موجودگی یا تاثیر کو تسلیم کئے بغیر ہم اس مسودہ کے ہر رد و بدل اور کاٹ چھانٹ کی توجیہ کر سکیں گے۔"

لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں قائل متوازیت اس کے باور کرانے میں، اس سے بہت زیادہ کا مطالبہ کرتا ہے، جتنا کہ نفس واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جو کچھ وہ کہتا ہے اگر ہم اس کو مان بھی لیں پھر بھی ایک ایسی شے باقی رہجاتی ہے، جس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ وہ شے ہی بذات خود ہملیٹ کا کھیل ہے۔ کیونکہ یہ کھیل بہ حیثیت کھیل کے محض اس مادی شے کا نام نہیں ہے، جو کاغذ کے چند صفحات پر سیاہ نقوش کی صورت میں نظر آتی ہے، بلکہ یہ نام ہے ان نقوش کی اس خاص ترتیب اور معنی کا، جس کی مادی احوال سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس کی صرف ایک ہی توجیہ ممکن ہے، اور وہ یہ کہ شیکسپیر کے خیال و ارادہ نے اپنے کو ان لکھے ہوئے نقوش

میں ظاہر کیا ہے، جو اس کے مقصد کا محض ایک واسطہ یا وسیلہ تھے۔

بخلاف اس کے، طبیعیات کو وسائل و مقاصد یا غایات سے کوئی سروکار نہیں۔ غائی فعلیت کا تخیل تمام تر نفسیات کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ اس لئے کہ نفسیات ذہن کا تعلق مراد یا مقصود ذہن کے ساتھ مانتی ہے۔ یہ ذات شاعر اور اس کے متصور کے مابین بہ حیثیت شاعر و مشعور کے ایک معاملت ہوتی ہے۔ ایک خاص صورت حال موجودگی کا یقین یا ادراک ہوتا ہے، اور ایک خاص تغیر کا اس کے متعلق خیال آتا ہے، جو محض خیال ہی نہیں ہوتا بلکہ اس تغیر کی خواہش ہوتی ہے۔ یہی شئے ذہنی فعلیت میں غایت پیدا کرتی ہے۔ وکیل متوازیت یہ کہتا ہے، کہ ذہنی فعلیت ہمیشہ دماغ کے کسی مادی عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اور یہ کہ خارجی دنیا میں تغیرات پیدا کرنے کی جو قوت اس میں پائی جاتی ہے، وہ اپنے متلازم مادی عمل کے مطابق ہوتی ہے لیکن اگر مہملیت سے بچنا ہے، تو قائل متوازیت کو یہ دعویٰ نہ کرنا چاہئیے کہ محض مادی احوال سے بذات خود کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ کامل توجیہ صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ نفسی اور طبعی دونوں اجزا کا لحاظ رکھا جائے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو چھوڑ دیا جائے تو مجموعی واقعہ کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ ہوگی عضویاتی اغراض کے لئے صرف مادی احوال کی یکطرفہ توجیہ اور نفسیاتی اغراض کے لئے صرف نفسی احوال کی یکطرفہ توجیہ کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن نظریۂ متوازیت کی تقدیر پر خالص نفسیاتی یا خالص عضویاتی توجیہ کی دونوں صورتوں میں پوری حقیقت کا ایک اہم پہلو نظر انداز ہو جاتا ہے اور اس طرح حقیقت کے ایک پہلو کو نظر انداز کر کے کسی فریق کا نظریہ بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

لہذا ایک روشن خیال قائل متوازیت مسودۂ ہملیٹ کی اس طرح توجیہ کریگا کہ مسودہ پر دو حیثیتوں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے، جن میں سے ہر ایک سے اس کے صرف ایک پہلو کی توجیہ ہوتی ہے۔ اول تو ہملیٹ کو صرف مادہ کا جز کہہ سکتے ہیں، جو اپنی ایک خاص صورت میں عام مادی دنیا کے مشترک صفات پر مشتمل ہے۔ اس حیثیت میں اسکے وجود کی توجیہ محض مادی احوال سے ہو سکتی ہے جن میں وہ واقعات خاص طور پر شامل ہیں، جو مادہ کے اس جز میں وقوع پذیر ہوئے ہیں جس کو ہم شیکسپیر کا دماغ کہتے ہیں۔

لیکن مسودہ محض مادی شے ہی نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ایسے کھیل کا مسودہ ہے جو پڑھنے اور تمثیل و تنقید کرنے کے لئے ہے۔ اس حیثیت کو پیش نظر رکھنے کے بعد صرف مادی احوال سے توجیہ کرنا قطعاً ناکام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جو شے اصلی ہے وہ شیکسپیر کا عضو دماغ نہیں، بلکہ اس کا ذہن ہے۔ یعنے اس کا ایک ایسی ذات ہونا جو سوچتی ہے، محسوس کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے اور وسائل کو غایات کے مطابق اختیار کرتی ہے۔ یہی ہے وہ مبنی بر غایت نقطۂ نظر جو نفسیات کی خصوصیت ممیزہ ہے اور ہم خواہ نظریۂ متوازیت کو اختیار کریں یا تعاملیت کو، لیکن اس سے غایت کے اس نقطۂ نظر پر اثر نہیں پڑتا۔

کتاب اوّل

عام تحلیل

باب (۱)

ذات شاعر کا تعلق معروضات شعور سے

۱۔ تمہید

مس برکنزی کی مختصر مگر مفید کتاب سے ایک مثال لیکر ہم اس باب کو شروع کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک طالب علم استاد کی تقریر کے دوران میں اپنے پانچ منٹ تک کے تجربہ کو ضبط تحریر میں لاتا ہے، جس میں غالباً اس نے یہ لکھا ہے کہ "میں مقرر کے الفاظ کے معنی کم و بیش سمجھتا اور اس کے دعاوی و دلائل کو تسلیم کرتا گیا، یا شاید کہیں کہیں دل میں اختلاف و اعتراض کرتا جاتا تھا۔ مزید براں ممکن ہے کہ اس نے یہ بھی لکھا ہو کہ میں مقرر کی طرف متوجہ تھا اور اس کی بحث کو سمجھنے کی کوشش کر رہا تھا یا یہ کہ مجھ کو تقریر میں مزہ آرہا تھا بحث میرے لئے دلچسپ تھی۔ اور میں ہمہ تن اس کی طرف متوجہ تھا۔ یا بخلاف اس کے اس نے یہ لکھا ہو کہ موضوع بحث میرے لئے غیر دلچسپ و باعث تنغص تھا، اور مسرت کی جگہ مجھ کو بے لطفی سی ہو رہی تھی طبیعت بھاگتی تھی اور میں توجہ نہیں کر سکتا تھا۔"[1]

---

[1] مبادی علم النفس مصنفہ مس برکنزی صفحات (۱۰ - ۱۱)۔

اس تحلیل سے ان تینوں (وقوفی، فعلی، وانفعالی یا تاثری) اصولی صورتوں کی مثالیں مل جاتی ہیں، جو ذات شاعر اشیا شعور کے ساتھ تعلق میں اختیار کرتی ہے۔ یعنی وہ قبول انکار یا شک کرتی ہے، جو حالت وقوف ہے، وہ توجہ کرتی ہے، جو حالت فعل ہے اور وہ خوش یا ناخوش ہوتی ہے جو حالت تاثر ہے۔

۲۔ فہم مجرد | ذات شاعر اور اشیا شعور کے ان نسبتہً خاص تعلقات کی تہ میں ایک عام تعلق بھی پایا جاتا ہے جو ان سب میں مضمر اور سب پر مقدم ہوتا ہی کیونکہ وقوف، طلب و تاثر تینوں حالتوں کے لئے ضروری ہے کہ ذہن کے سامنے کوئی نہ کوئی ایسی شئے ہو جس سے اُن کو سروکار ہو۔ شعور میں کسی شئے کی محض موجودگی کو ظاہر کرنے کیلئے (بلا اس کے کہ اس سے شاعر و مشعور کا کوئی خاص تعلق ظاہر ہو) بہترین موزوں اصطلاح "فہم مجرد" کی معلوم ہوتی ہے۔

خیال ہو سکتا ہے کہ فہم مجرد درحقیقت وقوف ہی کی تحت میں داخل ہے۔ لیکن واقعات پر اگر ذرا غائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وقوفی یا نظری حالت میں نفس کا اپنے مافی الذہن کے ساتھ زیادہ خاص تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ یا تو حکم یا شک یا محض فرض کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً ذہن کے سامنے ان الفاظ کا مفہوم ہے، کہ "چاند سبز پنیر کا بنا ہے" یا "سبز پنیر سے بن رہا ہے"۔ یہاں فہم مجرد کے لئے محض ان الفاظ کا سمجھ لینا کافی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ یقین عدم یقین، شک یا فرض بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی "چاند سبز پنیر کا بنا ہوا ہے" اس کو یا تو واقعہ یقین کیا جاتا ہے، یا فسانہ یا اس کی تکذیب ہوتی ہے، یا یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ واقعتاً آیا ہے یا نہیں؟ یا پھر کسی غرض سے تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جاتا ہے، مثلاً ہم یہ کہیں کہ "اگر چاند سبز پنیر کا بنا ہوتا تو دودھ کے فراہم کرنے کے لئے ایک گائے بھی ہوتی" یا اسی طرح کوئی قصہ کہانی پڑھتے یا بناتے وقت ہم ایسی باتیں فرض کرتے ہیں۔

غرض جس شئے کو ذہن سمجھتا یا مراد لیتا ہے وہ فہم مجرد کی تحت میں داخل ہے۔ میرے سامنے میز پر کتاب رکھی ہے، جس کو میں دیکھ رہا ہوں، یہ دیکھنے کی حد تک میرے ذہن کے لئے ایک شئے یا معروض ہے۔ اسی طرح جب کبھی میں بقار روح کا خیال کرتا ہوں تو یہ بھی میرے لئے ایک معروض ذہن ہوتا ہے، حتیٰ کہ جس وقت میں

لفظ "لاشے" کا استعمال کرتا اور اس کے ایک معنی قرار دیتا ہوں تو یہ بھی میرے ذہن کا معروض ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا براق کے تصور میں بھی یہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ادراک یا خیال کرنے کے معنی کسی شئے ہی کے ادراک یا خیال کرنے کے ہیں۔ اور یہ شئے صرف اسی لئے کہ اس کا ادراک یا خیال ہوتا ہے، ذہن یا شعور کا معروض یعنے اس کے پیش نظر ہوتی ہے۔

جب ہم کسی سے یہ سوال کرتے ہیں کہ تم کس شئے کا خیال کر رہے ہو؟ تو وہ یہ جواب دیسکتا ہے کہ چاند، کلچ یا روح کا یا اپنے دانت کے درد کا خیال کر رہا ہوں۔ لیکن اس قسم کے جوابات درحقیقت نامکمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے بعد ابھی اس قسم کے مزید سوالات کی گنجائش باقی رہتی ہے، کہ تم چاند کے متعلق کیا سوچ رہے ہو؟ یا روح کے متعلق کیا خیال کر رہے ہو جس کے جواب میں اس قسم کی کوئی بات کہنی پڑتی ہے کہ مثلاً میں یہ سوچ رہا ہوں کہ چاند زمین کو اپنی طرف کھینچتا ہے مدوجزر کا باعث ہوتا ہے سبز پنیر کا بنا ہوا ہے یا موجود ہے۔ اسی طرح روح کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ میں یہ سوچ رہا ہوں کہ کیا یہ موجود ہے یا کیا یہ غیر فانی ہے ظاہر ہے کہ اس مجیب کے ذہن کے سامنے محض چاند یا روح ہی نہیں ہے بلکہ اس قسم کے جملوں کے معنی ومفہوم کہ "چاند مدوجزر کا باعث ہے یہ زمین کو کھینچتا ہے" "روح موجود یا غیر فانی ہے یا نہیں" خلاصہ یہ کہ ذہن کا پورا معروض منتشر وفرادیٰ الفاظ میں نہیں، بلکہ صرف ایسے قضایا کے ذریعہ سے ظاہر کیا جا سکتا ہے، جو تصدیق یا تکذیب یا شک وفرض کے متحمل ہوں، یعنی اس صورت میں کہ "فلاں شئے ایسی ہے" یا ایسی نہیں ہے"

اس سے ہم کو ایک اور نکتہ کے سمجھنے میں مدد ملیگی جو ایک عالم نفسیات کو نظرانداز نہ کرنا چاہئے البتہ اس پر پوری بحث تو منطق و مابعد الطبیعیات کے لئے مخصوص رکھنا چاہئے۔ معروض ذہن شعور کے لئے ایک عینیت قائم رکھتا ہے، جو زمانہ اور تغیر سے آزاد ہوتی ہے۔ یہ عینیت معنی کی ہوتی ہے۔ حوادث شروع ہوتے اور ختم ہوجاتے ہیں لیکن نفس جس چیز کو سمجھتا ہے وہ حادثہ (جس طرح کہ واقع ہوتا ہے) ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ اسی حادثہ کا وقوع پذیر ہونا ہی سمجھتا ہے۔ اب اگرچہ خود حادثہ تو زمانہ میں شروع اور ختم ہوتا ہے، لیکن اس کی نفس وقوع پذیری زمانہ کی پابند نہیں ہوتی۔ مثلاً واٹرلو کی لڑائی جون ۱۸۱۵ء کی ایک خاص تاریخ میں شروع اور ختم ہوئی، مگر اس تاریخ میں لڑائی کی نسبت

وقوع پذیری کی حقیقت زمانی قیود کی پابند نہیں ہے۔ یہ امر کہ فلاں تاریخ میں لڑائی وقوع پذیر ہوئی آج بھی ایک حقیقت یا واقعہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے آنی جانی تجربات و احساسات (جس طرح کہ وہ آتے جاتے ہیں) کبھی ذہن کے لئے قابل معروض نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ہمارا معروض یہ ہوتا ہے کہ "وہ موجود ہیں" یا ان کا احساس ہوتا ہے یا وہ فلاں قسم کے ہیں۔ مثلاً میرے دانت میں اس وقت درد ہو رہا ہے' یہ بطور احساس درد یا اذیت [illegible] کے وہ معروض نہیں ہے جس کو میں سمجھتا ہوں' بلکہ میں جس بات کو سمجھتا ہوں وہ یہ واقعہ ہے کہ مجھ کو اس درد کا احساس ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امر کہ مجھ کو ایسا احساس ہوا ہے' خود احساس کے ختم ہو جانے سے نہیں معدوم ہو جا سکتا' بلکہ اس کے محسوس ہونے کا واقعہ بجائے خود ایک مستقل وجود رکھتا ہے' یعنی جب کبھی میں اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بعینہ اسی واقعہ کا خیال ہوتا ہے۔ کسی وقت اس کے محسوس ہونے کا واقعہ' نہ محسوس ہونے کے واقعہ میں نہیں تبدیل کیا جا سکتا۔

ہم کو فہم اور معروض فہم میں فرق کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ فہم ایک ایسا واقعہ ہے جو خود ہماری ذہنی تاریخ میں وقوع پذیر ہوتا ہے' اور معروض نام ہے ایسے معنی کا جن کو جب کبھی بھی سمجھا جائے ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں ہم ایک ہی خیال کا بار بار اعادہ کر سکتے ہیں جس کا مطلب یہی ہوتا ہے' کہ بعینہ ایک ہی شئے کو بار بار ہم سمجھتے اور مراد لیتے ہیں لیکن ہماری شعوری زندگی میں ترتیب کے لحاظ سے خیال کرنے یا سمجھنے کے افعال جداگانہ واقعات ہوتے ہیں۔ مثلاً میری فہم بار بار مختلف مواقع پر ایک ہی سرخ رنگ سے متعلق ہو سکتی اور اس کو ایک ہی سمجھ سکتی ہے۔ مگر ہر موقع کا ادراک جداگانہ ہوتا ہے۔ یہ ادراک میرے انفرادی تجربہ کی تاریخ میں علحدہ و مستقل واقعہ یا حادثہ کی حیثیت رکھتا ہے بخلاف اس کے حسی صفت میری تاریخ تجربہ کا کوئی حادثہ نہیں' بلکہ ایک ایسا معروض ہے جس کا زندگی کے مختلف مواقع پر ادراک ہو سکتا ہے' اور جس کو باوجود اختلاف اوقات کے ایک ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ دوسری مثالوں سے یہ فرق و امتیاز اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر مجھ کو مثلث کا ادراک ہو تو ظاہر ہے' کہ خود میرا ادراک مثلث نہیں ہوتا یعنی اس میں اضلاع و زاویا نہیں پائے جاتے دوسری طرف جب میں مثلث کو دیکھتا ہوں

تو جو کچھ مجھ کو معلوم ہوتا ہے، وہ میرے انفرادی شعور کی تاریخ کا کوئی واقعہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک ہنہ ہی شکل ہوتی ہے جو ایک بالکل مختلف شے ہے۔ علیٰ ہذا ایک لمحہ کے اندر میں ازلیت کا خیال کر سکتا ہوں، ظاہر ہے کہ شعور کا یہ خاص تغیر جو ازلیت کا خیال کرنے سے پیدا ہوتا اور پھر بعد کو فنا ہو جاتا ہے، وہ خود ازلی یا ازلی نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے میں عدم کا خیال کر سکتا ہوں جو ایک واقعی وجود رکھنے والا خیال ہوتا ہے اور شعور کے وہ حالات، جو اس خیال کی مخصوص نوعیت کا باعث ہیں، وہ بھی واقعاً ہی موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کو اس معروض فہم کا عین تو نہیں کہہ سکتے جو عدم وجود ہے۔ خود معروض انفرادی شعور کے ان تغیرات موجودہ کا کبھی بھی عین نہیں ہو سکتا جن سے کہ اس کا وقوف ہوتا ہے۔

یہ بات خاص طور پر اہم و قابل لحاظ ہے کہ معروض کی اس عینیت پر اس کی پوری طرح فہم میں کمی بیشی کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ فرق صرف ہمارے تعلق پر مبنی خیال کیا جاتا ہے جس سے معروض میں اور کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ ایک ہی معروض ہوتا ہے جو پہلے ذہن کے سامنے پوری طرح نہیں آتا اور بعد کو آجاتا ہے۔ مثلاً تم کل کے واقعات یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا تعلق جسم و نفس کی نسبت جو کچھ جانتے ہو اس کو اپنے ذہن کے سامنے لانے کی کوشش کرو، تو پہلے تمہارا خیال نسبتہً مبہم و غیر مکمل ہوتا ہے، لیکن جب تم مزید غور کرتے ہو، تو رفتہ رفتہ تفصیلات ذہن میں آنے لگتی ہیں۔ ایک معنی کر کے تفصیلات نسبتہً نئے معروضات ہوتے ہیں، لیکن فہم میں بحیثیت اس مجموعی یا کامل معروض کے مختلف اجزا یا پہلوؤں کے آتی ہیں، جو کہ ابتدا سے تمہارے پیش نظر ہوتا ہے خواہ وہ کل کے واقعات ہوں یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا جسم و نفس کے تعلق کا مسئلہ اسی طرح جب حواس کے سامنے آنے والی کسی شئے مثلاً پھول کا تم مشاہدہ کرتے ہو تو اس صورت میں بھی اس شئے کے مختلف اجزا و خصوصیات بتدریج لمس و بصر وغیرہ کے سامنے آتے ہیں۔ لیکن ذہن شروع سے آخر تک برابر اپنے مجموعی معروض پھول کو ایک ہی خیال کرتا ہے، جس کا کبھی ایک پہلو ظاہر ہوتا ہے اور کبھی دوسرا۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی ایک شئے کا مشاہدہ یا خیال کر رہے ہوں، تو اس کی معروضی عینیت میں کسی قسم کا فرق آئے بغیر یہ ہم کو مختلف پہلوؤں سے نظر آتا ہے یعنی اس کا ایک پہلو

یا تعلق شعور کے سامنے آتا ہے اور کبھی دوسرا۔ درحقیقت مشاہدہ و فکر نام ہی ہے معروض کے نسبتہ نئے پہلوؤں یا خصوصیات سے واقف ہونے کی کوشش کا۔ باقی جس حد تک کہ معروض پہلے ہی سے معلوم ہوتا ہے، اس کی نسبت کچھ نہیں کرنا پڑتا ہے۔

پروفیسر سٹیچر نے ایک مثال دی ہے جس کو ہم توضیح مطلب کے لئے یہاں نقل کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب کے پڑھنے والے سے کہتا ہے کہ "کتاب بند کردو اور تمہارے سامنے جو میز رکھی ہے ذرا اس کو نظر جما کر دیکھو اور مسلسل اسی کا خیال قائم رکھنے کی کوشش کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ اس طرح خیال کو جمائے رکھنا ناممکن ہے۔ آنکھیں ادھر ادھر بھٹکیں گی کبھی اس کی لکڑی کی نوعیت پر غور کرنے لگینگی اور کبھی میز پر جو چیزیں رکھی ہیں ان کا جائزہ لینے لگینگی۔ اگر تم اس کو روکو تو بہت جلد تم خالی الذہن ہو جاؤ گے، اور میز تمہارے لئے بالکل بے معنی سی شے ہو جائیگی۔ اس کے بعد فی الفور ہی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے اور تم کو یاد آتا ہے کہ مجھ کو میز کا خیال کرنا چاہئے تھا، پس تم ازسر نو کوشش کرتے ہو لیکن پھر آنکھیں ادھر ادھر بھٹکنے لگتی ہیں اور جو کچھ پہلے ہو چکا ہے اسی کا پھر اعادہ ہوتا ہے۔"

اس مثال کا حاصل یہ ہے کہ کامل ذہنی سکون کوئی شئے نہیں، چنانچہ سٹیچر کہتا ہے کہ "ذہن ہر آن متحرک رہتا ہے، کبھی ساکن نہیں ہوتا" کسی شئے پر توجہ کرنے میں گو ہم اس کو شروع سے آخر تک برابر وہی شئے جانتے رہتے ہیں،[1] تاہم اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم سمجھتے یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

معروضات کی بحث میں نفسیات کے لئے اصل سوال یہ ہے کہ انفرادی ذہن لوا اپنی زندگی کے کسی خاص وقت میں ان کی فہم کیوں کر ہوتی ہے؟ کوئی سوچنے والا جب کچھ سوچتا ہے تو وہ کونسی شئے ہوتی ہے جو اس خاص وقت اس شخص کو اس کے سوچنے پر آمادہ کر رہی ہے؟ اس قسم کے مسائل سے بحث کرتے وقت وہ اصولی فرق پیش نظر رکھنا ضروری ہے، جو ہم نے دو قسم کے معروضوں میں کیا ہے، ایک تو وہ جو کہ احضارات ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو احضارات نہیں ہوتے۔ احضارات ذاتی دوری تجربات کے طور پر واقعا موجود ہوتے ہیں، مثلاً جب گھنٹی بجتی ہے اور میں اس کی آواز سنتا ہوں تو

---

[1] پرائمر آف سائکالوجی صفحہ

میری صوتی حس اس وقت میرے ذاتی تجربہ کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ اپنا تجربہ ہونے سے نہ پہلے موجود تھی اور نہ اس کے بعد موجود ہوگی۔ دوسری طرف یہ واقعہ کہ ایسی ہی آواز کا تجربہ اس سے قبل ہوچکا ہے، اور ہوسکتا ہے، ایسی شئے ہے، جس کا فی الحال کوئی ذاتی تجربہ نہیں ہو رہا ہے۔ یہی خود گھنٹی اور اس کی حس آخر میں قوت پر صادق آتا ہے۔

اب ہم ایک عام اصول (کم ازکم عارضی طور پر) یہ قائم کرسکتے ہیں کہ احضارات بواسطہ یا بلا واسطہ تمام معروضات کے سمجھنے کی لازمی شرط ہیں۔ بلا واسطہ جیسا کہ ذاتی تجربات کی حیثیت سے ان کے واقعی وجود کی صورت میں ہوتا ہے، اور بواسطہ جیسا کہ اُن رجحانات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو تجربۂ گذشتہ کے دوران میں قائم ہوچکتے ہیں۔ غرض جس شئے کا ذاتی و فوری تجربہ نہیں ہوتا، اس کا خیال کرنا تمام و کمال اس شئے پر موقوف ہے جس کا ذاتی تجربہ ہو رہا ہے یا ہوچکا ہے، اس طرح معروضات کے باقی تمام تغیرات و اختلافات جن کو نفس وقتاً فوقتاً سمجھتا رہتا ہے، اپنے احضاری تجربہ کے تغیرات و اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ احضارات کا مقصد ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن معروضات کے لئے راہ فکر کا تیقن و تشخص کریں جو خود احضارات نہیں ہیں۔

۳۔ حکم اور فرض "اگر برف پانی سے بھاری ہوتی تو منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہوتے" میں اس قضیہ پر یقین رکھتا ہوں، اور اس کو بنانے میں حکم لگاتا ہوں۔ لیکن اس قضیہ کے بنانے میں میرے ذہن کے سامنے دو اور قضیئے ہوتے ہیں جن پر میں یقین نہیں رکھتا بلکہ ان کو غلط سمجھتا ہوں۔ میں ان الفاظ کے معنی کو سمجھتا یا ان کا خیال کرتا ہوں کہ "برف پانی سے بھاری ہے" اور "منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں" تاہم میں یہ حکم نہیں لگاتا کہ "برف پانی سے بھاری ہے" یا منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ پہلے میں برف اور پانی کے بعض خواص (پانی کی مائعیت، برف کی صلابت اور اس ٹھنڈک پر جس میں کہ پانی جم جاتا ہے) پر صرف اتنا غور کرتا ہوں جس سے کہ یہ جان سکوں کہ ان الفاظ سے میری کیا مراد ہے۔ اس کے بعد مجھے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ ان عام خصوصیات کو بجائے خود دیکھا جائے تو چند ممکن احتمالات کی گنجائش نکلتی ہے، خصوصاً اس کی کہ برف پانی سے

بھاری ہے یا ہلکا ہے۔ لیکن میں اپنے آپ کو ان میں سے ابھی کسی ایک احتمال کا پابند نہیں کرلیتا۔ میں ابھی یہ سوال اٹھاتا ہوں، ان دونوں میں سے کون سا احتمال صحیح ہے۔ بلکہ میں جو کچھ کرتا ہوں، وہ یہ کہ ایک امکان کو صحیح فرض کرلیتا ہوں اور وہ یہ کہ برف پانی سے بھاری ہے۔ اس فرض ہی سے میں اپنے آپ کو ایک اور فرض پر مجبور پاتا ہوں، یعنی یہ کہ منطقات متعلقہ ناقابل سکونت ہیں۔

فرض کی یہ خصوصیت ہے کہ ذہن کو چند امکانات یا احتمالات میں سے حسب مرضی چن لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ ایک شق یا احتمال کو مانتے وقت اس امر سے آگاہ رہتا ہے کہ اسی طرح دوسری شقوں کو بھی فرض کرسکتا تھا۔ بخلاف اس کے یقین کی خصوصیت یہ ہے کہ جس شق کا یقین ہوتا ہے اس کا تعین خود ذہن نہیں کرتا بلکہ اس کے لئے متعین کردی جاتی ہے۔ اسی کو ذہن پر اس معروض کی نوعیت ہی عائد کردیتی ہے، جس سے کہ یہ بحث کررہا ہے۔ اس صورت میں شک اور سوال کرنا کہنا چاہئے، کہ خود حالت یقین سے متعلق ہے نہ کہ فرض سے۔ یہ سچ ہے کہ جس حد تک ہم کو شک ہوتا ہے اسی حد تک مخالف مفروضات قائم کرنے کے لئے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن شک کا مابہ الامتیاز یہ نہیں بلکہ یہ ہے کہ خود یہ آزادی ہی ایک رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو ہم کو دور کرنا ہوتی ہے۔ جب تک یہ باقی ہے ذہن ایک معلق حالت میں رہتا ہے۔ ہماری غرض تو یہ ہوتی ہے، کہ مختلف شقوں میں سے ایک کی صحت کا حکم لگادیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ذہن کے سامنے ایسے حالات لانا چاہتے ہیں جو اس شق کو عائد کرکے باقی سب کو مسترد کردیں۔ مثلاً مجھ کو اس امر میں شک ہے کہ آیا میری میز کی فلاں دراز میں کاغذات ہیں یا نہیں۔ میں اس صورت میں کسی ایک شق کو صحیح فرض کرسکتا ہوں، لیکن اس سے تسلی نہیں ہوتی، کیونکہ مجھ کو جس چیز کی یہاں ضرورت ہے، وہ فرض کی نہیں بلکہ حکم کی ہے۔ چنانچہ میں دراز کھولتا ہوں، اور اس سے جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک شق کو ذہن پر عائد کرکے دوسری کو رد کردیتا ہے۔ بلاشبہ اگر دراز خالی ہے تو بھی میں اس میں کاغذات کا موجود ہونا فرض کرسکتا ہوں لیکن یہ فرض کرتے وقت تھوڑی دیر کے لئے میں نے اس نئی حقیقت کو نظرانداز کردیا ہے جو دراز کے کھولنے سے حاصل ہوئی ہے۔

فرض کی حیثیت، جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، احکام کے ماتحتی اجزا کی ہوتی ہے۔ لیکن تخیل کی صورت میں یہ تعلق الٹ جاتا ہے۔ اس میں ذہن کا اصلی و غالب رویہ فرض کا ہوتا ہے۔ قصہ یا افسانہ تصنیف کرتے وقت ذہن ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف بڑھتا جاتا اور ہر قدم پر اپنے ماقبل کی توسیع و تکمیل کرتا جاتا ہے۔ اور اس طرح جو پورا قصہ تیار ہوتا ہے، وہ خود بھی مفروض ہی ہوتا ہے جس پر یقین نہیں کیا جاتا نیز اس کا سننے یا پڑھنے والا بھی اس کو ایک قصہ سمجھکر اس کے سلسلۂ بیان کو محض فرضی ہی خیال کرتا ہے۔ مثلاً میں ایک ناول کے شروع میں یہ بیان یا جملہ پاتا ہوں کہ "جولائی ۱۸۶۵ء کی ایک شام کو میں نے پہلے پہل کپتان کاتن کو دیکھا جبکہ وہ نشہ میں چور اول فول بکتا، مارکیٹ اسٹریٹ کی طرف آرہا تھا اور بچوں کا ایک ہنگامہ اس کے پیچھے تھا" یہ الفاظ پڑھتے وقت میری ذہنی حالت، اس شخص کے متعلق جو یہ بیان کررہا ہے، یا اس واقعہ کے متعلق جو بیان کیا جارہا ہے، یقین، عدم یقین، یا شک کی نہیں ہوتی ہے بلکہ میں پہلے ہی سے افسانہ سننے کے لئے تیار ہوں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ میں پہلے ہی سے مصنف کے ان بیانات کو بطور فرضی اختراع یا من گھڑت کے قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوں۔ یہاں عدم یقین یا شک سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہوتا کیونکہ مصنف یقین دلانا چاہتا ہی نہیں بلکہ اپنی رہنمائی میں محض کچھ مفروضات قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے، جن کو قائم کرلیتا ہوں۔ باقی اگر کوئی مجھ سے یہ چاہے کہ میں اس افسانہ کو واقعہ سمجھوں تو میں فوراً بے یقینی یا شک کرنا شروع کردونگا۔

تاہم فرض کی حالت کسی صورت میں بھی حکم سے بالکل خالی نہیں ہوتی۔ مثلاً سر کولیر کا وچ اپنا وہ ناول لکھتے وقت جس کا ہم اوپر اقتباس کرچکے ہیں چونکہ حیات انسانی اور وہ بھی انگلستان اور بالخصوص ڈیون شایر کی حیات انسانی سے بحث کر رہا ہے، اس لئے اس کو اپنے تخیلی واقعات مناظر و اشخاص بعض ایسے حالات کے مطابق قائم کرنا پڑتے ہیں جو محض فرضی نہیں بلکہ واقعی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اپنے بیان میں ہمواری قائم رکھنا بھی ضروری ہے، جو کچھ وہ ایک صفحہ پر لکھتا ہے اس کو دوسرے صفحہ کے مطابق ہونا چاہیے۔ ایک فرض قائم کرنے کے بعد لازماً اس کے نتائج بھی ماننے پڑتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں حکم فرض کے ساتھ مل جل جاتا ہے اور

اپنے انتخاب کے دائرہ کو احتمالات کے اندر محدود کر دیتا ہے۔

ارتقائے ذہنی کی ترتیب میں فرض یقین کے بعد آتا ہے۔ بچے میں یہ پہلے پہل اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب کہ وہ کھیل میں کچھ بنتا ہے، مثلاً جب چھڑی ٹانگوں کے بیچ میں لیکر یہ ظاہر کرتا ہے کہ گویا وہ گھوڑے پر سوار ہے۔ علیٰ ہذا جانوروں کے کھیل میں بھی اس کا ظہور ہو سکتا ہے، مثلاً جب دو کتے جھوٹ موٹ لڑتے یا شکار کرتے ہیں لیکن ایک دوسرے کو واقعاً کوئی گزند نہیں پہنچاتے۔

۴- احساسی حالت | ذہن کا اپنے معروضات کے ساتھ وقوفی تعلق، اس غرض یا دلچسپی سے بالکل ایک ممتاز و جداگانہ شئے ہوتا ہے جو اس کو اُن معروضات سے ہوتی ہے۔ ذہن کو اپنے معروضات سے اسی حد تک دلچسپی ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ اس سے غیر متعلق نہیں ہوتے۔ اب دیکھو کہ کوئی معروض قطعاً غیر متعلق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے (۱) جبکہ ذہن کو اس سے کسی قسم کی لذت یا خوشی و ناخوشی نہ پیدا ہو، نہ تو وہ اس کو پسند کرتا ہو، نہ ناپسند کرتا ہو۔ (۲) اور جبکہ نہ تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی چاہتا ہو، اور نہ اس کے علیٰ حالہ غیر متبدل رہنے ہی کا خواہشمند ہو۔ اس طرح کسی شئے سے دلچسپی ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) تاثری اور (۲) طلبی۔ تاثر و طلب عموماً دونوں ایک ساتھ اور ایک دوسرے سے ملے جلے پائے جاتے ہیں۔ تاہم ان میں امتیاز کرنا بھی اہم و ضروری ہے۔ کیونکہ تاثر ہماری شعوری فطرت کے انفعالی رخ پر حاوی ہے، اور طلب فعلی رخ پر۔ پہلے ہم تاثری حالت سے شروع کرتے ہیں، جس کو بعض اوقات احساسی حالت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

تاثری حالت کسی شئے سے خوش یا ناخوش ہونے اس کو پسند یا ناپسند کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہم کو خوشی یا ناخوشی ہونے کی ذہنی حالت اور خوشگوار یا ناگوار اشیاء یا معروضات میں جو فرق ہے، اس کو نہایت احتیاط کے ساتھ ملحوظ رکھنا چاہئے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ موسیقی، ہاکی، فٹ بال یا انگریزی مٹھائی کا کھانا یہ چیزیں لذائذ ہیں، تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ان سے کم و بیش مستقل طور پر ہمیشہ خوش گوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن تاثری حالت خود اس خوشگوار احساس کا نام ہے، جو ان اشیاء کے تعلق سے واقعاً محسوس ہوتا ہے۔ اس فرق کی اہمیت اسوقت پوری طرح

واضح ہو جاتی ہے، جب ہم اس امر کا لحاظ کرتے ہیں (جو تاثری حالتوں کے لئے نہایت اہم ہے) کہ کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جس کو ہم ہمیشہ اور ہر حالت میں خوشگوار یا ناگوار کہہ سکیں۔ خوشگوار اشیاء ہمیشہ خوشی اور ناگوار اشیا ہمیشہ ناخوشی کا باعث نہیں ہوتیں۔ بلکہ اُن کا خوشگوار یا ناگوار ہونا ہماری مجموعی ذہنی زندگی کی تغیر پذیر حالت کے مطابق ہوتا ہے۔ شہد کا ذائقہ یا آسمان کا صاف نیلگوں رنگ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہمیشہ قریباً یکساں ہوتا ہے، لیکن ان کے متعلق احساسات ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے۔ مثلاً اگر شہد کی ہم کو اشتہا ہو تو یہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے ورنہ تو اس سے جی متلانے لگتا ہے۔ نیلا آسمان، اگر ہماری طبیعت اسی سے لطف اٹھانے کے لئے اسوقت موزوں ہے تو باعثِ لطف ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر ہم افسردہ و کبیدہ خاطر ہوں تو غالباً اس سے ہماری افسردگی و کبیدگی میں اور زیادتی ہوگی۔ جو مذاق فرصت کے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے، وہی جس وقت کہ ہم کسی ضروری کام میں مشغول ہوں تو باعث اشتعال ہوسکتا ہے۔

ایک ہی شئے کی تغیر پذیر تاثری قیمتوں سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی شئے کی تاثری قیمت ترکیب، تعلق و تقابل کے تغیرات سے بدل جایا کرتی ہے۔ مثلاً جو الوان و خطوط خوشنما معلوم ہوتے تھے وہی اختلاف ترکیب سے، بدنما معلوم ہوسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں کسی شئے کی تاثری قیمت بڑی حد تک اس کی تعداد وقوع پر بھی بنی ہے۔ بہتر سے بہتر نغمہ بار بار کی تکرار سے بُرا معلوم ہونے لگتا ہے۔ تیتر کا گوشت لذیذ ہوتا ہے، لیکن اگر ہمیشہ تیتر ہی کھانے کو ملیں تو ممکن ہے اُن سے نفرت ہو جائے۔ اس کے برعکس نہایت ہی بدمزہ دوائیں عادتِ استعمال سے کم بدمزہ معلوم ہوتی ہیں۔ مختلف اوقات میں ہماری مجموعی حیاتِ نفسی کی بناء پر تاثرات میں، جو فرق واقع ہوتا ہے اس کا اضافی ہونا تاثری حالت اور حس کے مابین ایک خاص مابہ الامتیاز ہے، کیونکہ حس اپنے حاسہ کے یکساں ہیج کی صورت میں ہمیشہ قریباً یکساں ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حس و تاثر میں ایک اور بھی خاص فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ مختلف تاثری حالتیں مختلف حسوں کی طرح ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً ہم مختلف لونی حسوں کو ایک ہی وقت میں علٰحدہ علٰحدہ امتیاز کے ساتھ محسوس کرسکتے ہیں۔

یہی حال لمسی اور صوتی حسوں کا بھی ہے۔ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ اصول ان حسی تجربات کے مرکبات یا مجموعوں پر صادق آتا ہے جو حواس مختلفہ سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً صوتی و لونی حسوں یا لونی و لمسی حسوں کے مرکبات پر حسی احضارات بلاشبہ پیچیدہ مجموعوں میں باہم مل جل کر پائے جاتے ہیں' لیکن اس سے ان کی اپنی اپنی جداگانہ حیثیت فنا نہیں ہوجاتی۔ مناسب حالات کے اندر غایت پیچیدگی کے باوجود بھی ان کا الگ الگ (گو باہم متعلق) امتیاز کرنا ممکن ہو۔ لیکن تاثری حالات اس طرح پہلو بہ پہلو مستقل طور پر موجود نہیں ہوتے' حتی کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ میں بوقت واحد خوشی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک بالکل ممتاز و جداگانہ احساس ناخوشی کا بھی رکھتا ہوں۔

یہ صحیح ہے کہ ہم کو ایسی تاثری حالتوں کا بھی تجربہ ہوسکتا اور عموماً ہوتا ہے' جو نہ محض خوشگوار ہوتی ہیں اور نہ بالکل ناگوار۔ ایسی صورت میں خوشگواری اور ناگواری ایک خاص ناقابل بیان طریق پر خلط ملط ہوتی ہیں مگر یہ احساس قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ یعنے دو احساس الگ الگ نہیں معلوم ہوتے' جن کا پہلو بہ پہلو تجربہ ہوتا ہو۔ اور صحیح طور پر صرف یہی کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی تاثری حالت ہوتی ہے' جو المساتھ باختلاف مدارج لذت والم دونوں کی نوعیت پر مشتمل ہوتی ہے۔

اس بات سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اس قسم کے تجربات برابر ہوتے رہتے ہیں افسردگی میں افسوس کا شائبہ ضرور ہونا چاہئے ورنہ یہ افسردگی نہ ہوگی۔ تاہم ایسی شئے کا بھی وجود ہے جس کو خوشگوار افسردگی کہا جاسکتا ہے۔ جب ہم کسی ایسے عزیز دوست کے الفاظ یا افعال یاد کر رہے ہوں جس کو موت نے ہم سے جدا کردیا ہے' تو بسا اوقات ہمارا یہ تجربہ ایک خوشگوار پہلو رکھتا ہے' جو اس کی جدائی کے غم کے ساتھ ناقابل تقسیم طور پر ملا ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو خوشی و غم لذت یا الم کے دو علحدہ احساس نہیں ہوتے اس صورت کا دو لونی حسوں کے تجربہ سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ مثلاً جب ہم ایک سرخ تحریر کو نیلی کے پہلو بہ پہلو دیکھتے ہیں۔ اس سے کہیں بہتر تمثیل اس تعلق میں ملتی ہے جو ارغوانی رنگ کو ایک طرف خالص سرخ اور دوسری طرف خالص نیلے سے ہے۔ ارغوانی رنگ ایک مفرد و سادہ حس ہے۔ یہ سرخ رنگ مثبت نیلے رنگ کی حس نہیں۔ جب موازنہ کیا جاتا ہے' تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کیفیت کم و بیش نیلے اور نیز کم و بیش

سُرخ رنگ سے مشابہ ہے یعنے یہ سُرخی مائل نیلا یا نیلگوں سُرخ ہے۔ چنانچہ اس نقطۂ نظر سے مختلف ارغوانی رنگوں کو ایسے تدریجی سلسلہ میں ترتیب دیا جا سکتا ہے کہ ایک سرے پر یہ خالص سُرخ بن جائینگے اور دوسرے پر خالص نیلا۔ یہی سرخی مائل زرد اور نیلگوں سبز پر بھی صادق آتا ہے اور خاکستری پر بھی، کیونکہ وہ سفید و سیاہ کا مابینی رنگ ہے اسطرح تاثری حالتیں خالص لذت اور خالص الم کے مابین ایک تدریجی سلسلہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ باقی خالص تاثری حالتیں بہت شاذ پائی جاتی ہیں اور خالص لذت کا وجود تو خالص الم سے بھی کم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں غلط خیالی کی عمدہ مثال وہ تقریر ہے، جو شیکسپیر نے "ہیملیٹ" میں شاہ کلاڈیوس کی زبان سے ادا کی ہے شاہ موصوف اپنی بیوہ بھاوج سے شادی کیوقت اپنے دل کی کیفیت ان الفاظ میں ظاہر کرتا ہے کہ

"شکست خوردہ مسرت کے ساتھ، ایک مسرور اور دوسری مغموم آنکھ سے
جنازہ پر خوشی اور بیاہ پر ماتم نے رنج و شادمانی دونوں کے پلڑے برابر کر دیئے ہیں"

شاہ کلاڈیوس اپنی اس تقریر میں جھوٹ ہی نہیں بول رہا تھا، بلکہ یہ جھوٹ ایک نفسیاتی استحالہ اور لغویت تھی۔ جب ایک آنکھ خوشی سے چمک رہی ہو تو دوسری غم کے آنسو نہیں بہا سکتی۔ نہ شادی و غم ترازو کے دو پلڑوں کے وزن کی طرح الگ الگ بوقت واحد پائے جا سکتے ہیں۔

کیا کسی وقت ہمارا مجموعی شعور خوشی اور ناخوشی دونوں سے بالکل خالی ہو سکتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب اول نظر میں شاید ہم قطعی طور پر اثبات میں دینا چاہیں بظاہر ایسا ممکن معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک پتھر کے ٹکڑے مٹی کے ڈھیر یا ہندسی شکل کیطرف دیکھوں اور میرے اندر ان سے خوشگوار یا ناگوار کوئی احساس بھی نہ پیدا ہو لیکن ذرا غائر نظر سے دیکھا جائے تو اس جواب کی ظاہری معقولیت بھی غائب ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم ان چیزوں کی طرف دیکھتے ہی کیوں ہیں؟ شاید اس لئے کہ جو مسئلہ اس وقت زیر بحث ہے ہم اس کی اختیار سے طے کر سکیں۔ لیکن اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ خود اس اختیار کا نتیجہ کم و بیش تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہوگا۔ کیونکہ یا تو ہم اس بات سے کچھ خوش ہونگے کہ ہمارے خیال کی تصدیق ہوگئی اگر تردید ہوئی تو کچھ رنج ہوگا۔

ناتی اگر ہمارے دل میں پہلے سے کوئی خیال نہ ہو تب بھی خوش یا ناخوش ہونا لازمی ہوگا' اسلئے کہ ہم اپنے سوال کا جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہونگے یا ناکام - غرض ان تمام حالات کو اگر ملحوظ رکھا جائے' تو ابتدائی جواب کوتاہ نظری پر مبنی معلوم ہوتا ہے - بات یہ ہے' کہ ہم نے معروض کے ساتھ اپنے مجموعی شعور کے تعلق کا لحاظ نہیں رکھا' بلکہ اس کے صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو کو لے لیا - اب فرض کرو کہ ایک ایسی شے ہے جس کے دیکھنے میں پہلے سے کوئی مقصد پیش نظر تھا' بلکہ ہم کو اس کا محض اس لئے وقوف ہوا کہ آنکھوں کے سامنے آگئی - اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ ہم اس سے بالکل بے تعلق ہیں - لیکن بہتیری چیزیں ایسی ہیں جو ہماری آنکھوں کے سامنے آتی ہیں' پھر بھی ہم کو ان کا وقوف نہیں ہوتا - جس قدر زیادہ ہم پہلے سے مشغول ہوتے ہیں اسی قدر زیادہ یہ ہماری نظر سے بچ جاتی ہیں - اب اگر کوئی ایسی حالت میں بھی ہمارے خیال کو اپنی طرف منعطف کر لے جب کہ ہمارا ذہن کسی دوسری شے میں مشغول ہے' کہ اس شے میں خوش گوار یا ناگوار قسم کی کوئی نہ کوئی دلچسپی ضرور ہوگی - ورنہ اگر یہ ہماری توجہ کو منعطف نہ کر سکے تو ہم کو اس کا نہایت ہی خفیف اور ناپائدار وقوف ہوگا' جو ہمارے مجموعی شعور کا صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو ہوگا - اس طرح ہمارا مجموعی شعور خوشگوار یا ناگوار دلچسپی کو مستلزم ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا یہ ادنیٰ جزو اس خوشگواری یا ناگواری میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیتا - نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ہمارا ذہن نسبتۂ غیر مشغول اور گرد و پیش کی اشیا کی طرف متوجہ ہونے کے لئے فارغ ہو - لیکن ان غیر مشغول حالتوں ہی کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ ایسی غیر اہم و حقیر چیزوں سے جو ہمارے حواس کو بلا کسی خاص مقصد کے ملتفت کرتی ہیں کم و بیش یا تو کچھ تفریح حاصل کرتے ہیں یا تنفص ہوتا ہے - بہر حال سرسری طور پر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا سری شعور مکمل یا بے تاثر کبھی نہیں ہوتا - طالب علم کو یہاں ایک عام مغالطے سے بھی متنبہ رہنا چاہئے - عموماً سمجھا جاتا ہے' کہ ہم صرف اسی صورت میں خوش یا ناخوش ہوتے ہیں جبکہ ہم کو یہ معلوم ہو' کہ ہاں ہم اسوقت خوش یا ناخوش ہیں یا اس سے پہلے فلاں وقت تھے - لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم ایسا صرف اسی وقت معلوم کرتے ہیں جبکہ خوشی یا ناخوشی خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے - ورنہ خوشگوار اور ناگوار احساس کی ایک عام معمولی سطح

ایسی ہوتی ہے' جس کو بے تاثری کی حالت خیال کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اس وقت تک ہم کو گرمی یا سردی کا علم بھی نہیں ہوتا جبتک کہ یہ معمول سے زیادہ نہ ہو۔ علیٰ ہذا جس چیز کو ہم خاموشی کہتے ہیں' وہ مطلقاً نہیں بلکہ نسبتہً آواز نہ ہونے کا نام ہے۔ یہ بات اس وقت ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم اس جگہ سے جس کو خاموش سمجھتے ہیں' ایک اور ایسی جگہ بھیجے جائیں جہاں اس سے بھی کم آواز ہو۔ اس وقت پہلی حالت خاموشی کی نہیں معلوم ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ آواز قطعی طور پر تو ہمارے تجربہ سے بہت ہی کم غائب ہوتی ہے۔ یہی حال اغلباً خوشی اور ناخوشی کا بھی ہے۔ یعنی ان میں سے ایک یا دونوں کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں اگرچہ ہم کو ان کی موجودگی کا علم ہمیشہ نہیں ہوتا۔

جب ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خوشی یا ناخوشی فلاں ذہنی عمل سے تعلق رکھتی ہے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس عمل کی نوا یا اس کا لہجہ خوشگوار یا ناگوار ہے۔ "نوائے تاثر" کسی ذہنی عمل کی لذت یا الم کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام اصطلاح ہے۔

کیا خوشی اور ناخوشی کے علاوہ بھی کوئی احساسی یا تاثری حالت ہے؟ معلوم تو ایسا ہوتا ہے کہ ہاں ہے۔ جذبات مثلاً غصہ و خوف اور وجدانیات مثلاً محبت و نفرت اپنے سوا پوری طرح کسی دوسرے عنوان کے ماتحت لانا دشوار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ (مثلاً غصہ) میں ایک طرح کا وقوف تو ہوتا ہے' لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ غصہ کا مخصوص تجربہ پیش نظر معروض کی نوعیت پر براہ راست اثر کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ تجربہ احضار نہیں ہوتا۔ نیز غصہ میں نوائے تاثر بھی پائی جاتی ہے جو زیادہ تر ناگوار قسم کی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی مخصوص کیفیت کو لذت یا الم میں تحویل نہیں کر سکتے۔ علاوہ بریں یہ بعض خاص فعلی رجحانات کو مستلزم ہوتا ہے۔ مگر اس میں ایک مخصوص و ناقابل تحلیل انداز شاعر ہونے کا بھی معلوم ہوتا ہے جس کی لذت والم میں تحویل نہیں ہو سکتی اس لئے ہم کو یہی نتیجہ نکالنا چاہئے کہ غصہ کا مرکب جذبہ ایک خاص قسم کی ایسی احساسی حالت پر مشتمل ہوتا ہے' جو خوش یا ناخوش ہونے سے ممتاز ہوتی ہے۔ یہی اور باقی جذبات کے لئے بھی کہا جا سکتا ہے۔

۵۔ طلبی حالت

شعور کو اپنے معروضات سے جو تعلق ہوتا ہے' اس کی محض ایک خاص حالت ہونے کی حیثیت سے' طلب نام ہے اس

خواہش کا کہ معروض میں فلاں تبدیلی ہو یا یہ کہ جیسا ہے علی حالہ ایسا ہی باقی رہے ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر حالت طلب حالت وقوف سے جداگانہ شے ہے۔ لیکن تاثری حالتوں سے اس کا ممتاز یا جداگانہ ہونا اتنا وقیع نہیں ہے کیونکہ ایسی کسی حالت سے خوش ہونا کیا اس کو علی حالہ قائم رکھنے کی خواہش کے ہم معنی نہیں اور کیا کسی حالت سے ناخوش ہونا اس میں تبدیلی چاہنے کے مرادف نہیں ؟ دو قسم کے واقعات پر غور کرنے سے یہ مسئلہ طے ہو سکتا ہے (۱) ایک تو وہ جن میں کہ تاثری حالت خود اپنے سے الگ طلب کو بطور شرط مقدم کے چاہتی ہے (۲) دوسرے وہ جن میں تاثری حالت غالب ہوتی ہے اور طلب اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کمزور اور دھندلی۔

پہلی قسم کی بہترین مثال کے لئے ہم ایک نہایت ہی شوقین طالب علم کی اس تکلیف کو لیتے ہیں، جو اس کو اپنے مطالعہ میں رکاوٹ، اپنے شوق کی کتابوں اور اخباروں کے نہ ملنے یا شور و غل اور لوگوں کے حارج ہونے سے ہوتی ہے۔ اس مثال کے لئے یہ کہنا تو درست نہ ہوگا کہ طالب علم پہلے اپنی واقعی حالت کی وجہ سے تکلیف محسوس کرتا ہے باقی اس کی اپنے مطالعہ کو جاری رکھنے کی خواہش یا تو محض اسی تکلیف کا نام ہے یا یہ اس سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ پہلے ہی مطالعہ کے جاری رکھنے کا خواہشمند نہ ہوتا، تو کتابوں اور اخباروں کا نہ ملنا اس کو تکلیف ہی نہ دیتا۔ یہ نہیں ہے کہ وہ پہلے ہی اس لئے مطالعہ کرنا چاہ رہا ہے کہ تکلیف محسوس کر رہا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ دراصل وہ اس وجہ سے ناخوش ہے کہ مطالعہ کرنا چاہتا ہے اور نہیں کر سکتا۔ کامیابی اور ناکامی کی وجہ سے جتنی خوشیاں یا ناخوشیاں ہوتی ہیں وہ سب اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں طلب پہلے ہی سے شرط ہوتی ہے اس لئے ان کو اس طلب کا مترادف کیا معنی اس کا باعث تک نہیں قرار دیا جا سکتا

بلاشبہ ایسی بھی بہت سی مثالیں ہیں جن میں لذت و الم اپنے سے مقدم کسی طلب و احتیاج کے تابع نہیں ہوتی بلکہ اصلی ابتدائی شے ہوتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو طلبی حالت تاثری حالت کے ماتحت ہوتی ہے۔ اور ابتداً کسی شے سے خوشی یا ناخوشی ہوتی ہے جس کو ہم لازماً علی حالہ باقی رکھنا یا بدلنا چاہتے ہیں۔ لیکن جہاں ایسی صورت ہوتی ہے وہاں تاثری اور طلبی حالتوں میں فرق بھی زیادہ نمایاں

ہوتا ہے۔ تاثری حالت کا تعلق معروض کی اس حیثیت سے ہوتا ہے جس میں کہ یہ شعور کے سامنے اپنے کو فی الحال پیش کر رہا ہے۔ بخلاف اس کے طلبی حالت ایک خاص طور پر (جس کی مزید توضیح و تحلیل نہیں ہو سکتی) مستقبل کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی ایک ایسی شئے کی طرف جو ابھی ہے نہیں بلکہ جس کو ہونا ہے۔

ہماری شعوری ذات کا فعلی پہلو دراصل طلبی حالت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تعلق کی نوعیت نہایت محتاط توجیہ و تشریح کی محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی شئے کا محض چاہنا، خواہش کرنا یا جان بوجھ کر شعوری طور پر اس کا طالب ہونا، بذاتِ خود فعلیت کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو یہ بھی بتلانا یا اضافہ کرنا چاہئے کہ فلاں قسم کے شعوری احوال فعلیت یا علیت کی قابلیت، یعنی واقعات کے پیدا کرنے میں عوامل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن بذاتِ خود تعلق علیت بھی کافی نہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی پرندہ کو بندوق سے مارنا چاہتا ہے، کہ نادانستہ گولی کسی آدمی کے لگ جاتی ہے جس کی موجودگی کی اس کو مطلق کوئی خبر نہ تھی۔ اس نتیجہ کو اس شخص کی شعوری فعلیت کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایک معنی کر کے یہ اس کی اس صریح خواہش کا نتیجہ ہے کہ یہ پرندہ کو مارنا چاہتا تھا۔ پھر بھی یہ اس کی شعوری فاعلیت سے اس لئے منسوب نہیں کیا جاتا کہ اس کے فعل کا یہ محض اتفاقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ نہ تو وہ اس نتیجہ کا ابتداءً خواہشمند تھا اور نہ اس کو وہ اپنی غایت کے حصول کا کوئی ذریعہ یا شرط سمجھتا تھا۔

غرض طلبی شعور محض اس لئے ہماری ذات کا فعلی پہلو نہیں ہے، کہ یہ واقعات کے پیدا کرنے میں بطور علت کے عمل کرتا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی علیت طلبی شعور کی ذاتی نوعیت سے ایسا تعلق رکھتی ہے کہ کسی اور شئے میں یہ نہیں پائی جا سکتی۔ اس قسم کی حالتوں کے علاوہ جیسی کہ چاہنا، خواہش کرنا یا طلب کرنا وغیرہ ہیں ہم اس علیت کے معنی کا کوئی تصور ہی نہیں کر سکتے۔ بلا شبہ ہم ایک خمیدہ کمانی کے متعلق یہ تصور کر سکتے ہیں کہ گویا یہ اپنے آپ کو سیدھا کرنا چاہتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں ہم دراصل مبہم طور پر کمانی کو ایک گونہ اپنی جیسی شعوری زندگی سے متصف کر دیتے ہیں۔

کامیابی اور ناکامی کے الفاظ' مذکورۂ بالا نوعیت کے شعوری فعل ہی کے تعلق سے اپنی معنی بنتے ہیں' اور اس قسم کی فاعلیت کو ناکامی کا تصور بھی اسی قدر مستلزم ہے جتنا کہ کامیابی کا - جس وقت ہم نشانہ لگاتے ہیں تو خواہ یہ لگے یا نہ لگے' لیکن ہم دونوں صورتوں میں یکساں طور پر فاعل ہوتے ہیں - درحقیقت اس ذہنی فاعلیت کی مخصوص نوعیت ایسی مسلسل آزمائشوں کی صورت میں پوری طرح ظاہر ہوتی ہے' جن میں کہ ناقص یا کامل کامیابی بتدریج جزوی ناکامیوں سے حاصل ہوتی ہے' مثلاً اس مکڑی کو لو جسکے عزم و استقلال نے رابرٹ بروس کی ہمت بندھا دی تھی' یا خود بروس کی وہ مسلسل کوششیں' جو اس نے اسکاٹ لینڈ کا تخت حاصل کرنے کے لئے کیں - ایسی صورتیں ناکامی متنوع سعی کے ساتھ عزم و ثبات کا باعث ہوتی ہے جس میں نسبتہً تشفی بخش طریق عمل جاری رہنے یا ان کا اعادہ ہوتا رہتا ہے - باقی جو طریقے نسبتہً غیر تشفی بخش ہوتے ہیں وہ متروک یا متغیر ہوتے جاتے ہیں' اس حالت میں شروع سے آخر تک برابر طلبی شعور ایک ایسے رجحان کی طرح عمل کرتا ہے جو خود اپنی تکمیل چاہتا ہے - لیکن یہ محض رجحان ہی ہوتا ہے' کیونکہ آخری نتیجہ کا انحصار صرف اسی پر نہیں بلکہ دیگر عوامل کے تعاون پر بھی ہوتا ہے' اور جہاں ان عوامل کی اعانت شامل نہیں ہوتی آخری کامیابی نہیں حاصل ہو سکتی -

وہ احوال و شرائط جو فی الواقع رجحان طلب کی تشفی کے لئے کافی و ضروری ہوتے ہیں اور وہ شے جس کو کہ خود ذہن اس رجحان کی تشفی کے لئے شروع سے ضروری سمجھتا ہے' ان دونوں کے فرق کا ملحوظ رکھنا بھی لازمی ہے' یعنی ایک تو وہ شے ہے جس کی درحقیقت اس کو طلب ہوتی ہے' اور ایک وہ' جس کی طلب معلوم ہوتی ہے - بالفاظ دیگر ایک تو وہ آخری غایت یا حالت جو واقعتاً اس کی خواہش کو پورا کر دیگی' اور وہ غایت جو فی الحال قبل حصول کے اس کے شعور کا مد نظر رہتی ہے - طلب کے لئے ایک عام شرط یہ ہے' کہ ذہن کو شروع میں اس امر کا کچھ نہ کچھ وقوف ہونا چاہیئے کہ مجھ کو کس شے کی تلاش ہے - لیکن یہ ابتدائی وقوف حد درجہ مبہم و ناقص ہو سکتا ہے - کچھ بھی ہو ذہن کے سامنے ایسی صورت پیدا ہوتی ہے جسکو وہ قابل تغیر سمجھتا ہے اور اس میں تغیر کرنا چاہتا ہے - لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ

اس کو اس خاص تبدیلی یا تغیر کا متعین طور پر علم نہ ہو جو درکار ہے۔ کسی شے کو طلبی شعور کا معروض بننے کے لیے جو کچھ ضروری ہے وہ شرائط تشفی کا اتنا بوجہ تا وقوف ہے جو آئندہ ذہنی عمل کی رہنمائی کے لیے بطور نشان قدم کے کام دے سکے گو یہ نشان کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو حتیٰ کہ ہم اس کو معمولی معنی میں شرائط تشفی کا وقوف تک نہ کہہ سکیں صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ کچھ نہ کچھ تصور یا ادراک موجود ہو، تاکہ طلبی عمل کا راستہ بالکل غیر متعین نہ رہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ابتدائی احضار نسبتہً ٹھیک ہونے پر بھی گمراہ کن ہوسکتا ہے۔ مثلاً ہوسکتا ہے کہ مجھ کو سیب کے کھانے کی خواہش ہو جس کو میں اپنی جیب میں موجود سمجھتا ہوں، لیکن ہاتھ ڈالنے پر اس میں نہ نکلے۔ یا یہ کہ سیب تو جیب میں موجود ہو مگر پھر بھی جیب میں اس کو کھانے لگوں تو تشفی نہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ درحقیقت جو کچھ چاہتا ہوں (واقعی تشفی) وہ، وہ نہیں ہے جس کو میں سمجھا تھا۔ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، اس کا علم کامل یقین کے ساتھ صحیح معنی میں ہم کو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا واقعی حصول عمل میں آتا ہے۔ تجربہ سے سیکھنے میں شرائط تشفی کے ابتدائی احضار کی آزمائش و غلطی کے ذریعہ سے مسلسل تصحیح، تعیین و توسیع ہوتی رہتی ہے۔ ہم کو متواتر یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ کیا شے درحقیقت ہم چاہتے ہیں اور کیا نہیں چاہتے فرض کرو میں شطرنج کے ایک سوال کو حل کرنا چاہتا ہوں، ایک خاص غایت کو پیش نظر رکھ کر (معروض طلب) میں اس کا آغاز کرتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ کچھ ایسی محدود چالیں معلوم ہو جائیں، جو حکمی طور پر مات دیدیں۔ اس حد تک تو شروع ہی سے میری غایت بہ حیثیت معروض شعور کے متعین ہوتی ہے۔ لیکن پوری طرح یہ صرف اپنے حصول کے وقت ہی متعین ہوتی ہے۔ باقی جن چالوں کی مجھ کو ضرورت ہے اگر شروع ہی سے ان کا علم ہو تو تشفی تو پہلے ہی سے حاصل ہوگی اور کوئی سوال ہی نہ ہوگا کیونکہ سوال تو حل ہوچکا ہے طلبی عمل کو جس حد تک کوئی شے حاصل کرنا ہوتی ہے وہ آخری طور پر پہلے ہی سے متعین نہیں، بلکہ نسبتہً غیر متعین ہوتی ہے۔ شروع میں آخری غایت کا صرف اسی حد تک احضار ہوتا ہے جس حد تک کہ رہنمائی کے لئے ضروری ہوتا ہے اور جس سے ایک خاص جہت میں ذہنی عمل شروع ہو جاتا ہے۔ یہ مثال بہترین نوعیت کی ہے اور اب یہاں ہم کو کچھ اور اضافہ کی ضرورت نہیں۔

کیونکہ ارتقائے ذہنی کی ساری بحث و تشریح کے ذیل میں (جیسا کہ آگے چلکر خود معلوم ہوگا) اس کی مثالیں برابر ملتی رہینگی۔

جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلبی عمل کے ضمن میں لفظ "غایت" کا استعمال کچھ نہ کچھ ابہام رکھتا ہے۔ اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں یا تو (۱) طلب کی حقیقی واقعی تشفی اور یا (۲) تشفی کے وہ شرائط جو اس واقعی تشفی کے حصول سے پہلے شعور کے سامنے ہوتے ہیں پہلے معنی میں لفظ غایت کا اور جو کچھ بھی مفہوم ہو مگر اس سے اسکے معمولی لفظی معنی یعنی خاتمہ یا انجام کا ضرور اظہار ہوتا ہے۔ طلب کی جب بالکل تشفی ہوجاتی ہے تو یہ بالکل ختم ہوجاتی ہے۔ کھانے کی اشتہا سیر ہوکر کھالینے کے بعد نہیں رہتی وہی تجسس سوال زیر بحث کے حل ہوجانے کے بعد جاتا رہتا ہے، وقس علی ہذا جس غایت سے شعوری کوشش اپنی تشفی سے حاصل ہوتی ہے جب وہ تمام وکمال پوری ہوجاتی ہے، تو اسی کے ساتھ کوشش کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے۔ اس حقیقت میں دو وجوہ سے اشتباہ واقع ہوسکتا ہے۔ اوّلاً تو اس لئے کہ ایک طلب یا خواہش کے پورا کرنے میں بسا اوقات دوسری خواہشیں رونما ہوجاتی ہیں۔ مثلاً ایک سوال کا جواب ملنے سے اسی قدر یا اس سے زیادہ دلچسپ دوسرے سوالات نکل آتے ہیں۔ بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارا ابتدائی تجسس جو پہلے سوال کے متعلق تھا، وہ اس کا جواب ملنے پر ختم ہوجاتا ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ بعض غایات اس قدر پیچیدہ ہوتی ہیں کہ ایک طویل تدریجی سلسلہ کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی ہیں۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو پوری طرح کبھی بھی متحقق نہیں ہوسکتیں، جیسے کہ اخلاقی خیالات، کہ ان کا کما حقہ کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی جس حد تک کہ تشفی حاصل ہوجاتی ہے، اس حد تک طلب ختم ہوجاتی ہے۔ لفظ غایت کے اس مفہوم کو تمیز کرنے کے لئے جس میں کہ وہ واقعی تشفی اور تشفی کے ساتھ طلبی عمل کے خاتمہ کو مستلزم ہوتا ہے، ہم غایتی حالت یا انتہا کہہ سکتے ہیں۔ اور لفظ غایت کو اب ہم دوسرے معنی تک محدود رکھ سکتے ہیں، یعنی یہ کہ طلب کا معروض، یا تشفی کے وہ شرائط جو واقعی کامیابی سے پہلے پیش ذہن ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ذہن کو اس بارے میں غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ درحقیقت وہ کیا چاہتا ہے، اور یہ کہ اس کا ابتدائی نشان رہنمائی بہت ہی موہوم و ناقص

ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے جو شرائط درحقیقت اس کی تشفی کا باعث ہو سکتی ہیں وہ خود اس کی اور اس کے عالم رہائش پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئیے کہ جب ہم واقعاً کسی غایت کے حصول کے لئے کوشش کر رہے ہیں تو اسوقت ہم اس کو اس ذہنی عمل کا خاتمہ تصور نہیں کرتے، جو اس کی طرف جا رہا ہے۔ بلکہ ہم ان شرائط کی ایجابی نوعیت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو تشفی حاصل ہوگی۔ اب یہ شرط اپنے حصول کے بعد عموماً پورا اثر پیدا کرنے کے لئے کچھ وقت لیتی ہیں۔ کھانے کی اشتہا کھانے سے تشفی پاتی ہے، لیکن کھانا شروع کرتے ہی نہیں بلکہ اسوقت جبکہ ہم سیر ہو کر کھا چکتے ہیں۔ لیکن بھوکا آدمی جو کھانے کے انتظار میں بیٹھا ہے، وہ کھانے کے پورے عمل کا خیال کرتا ہے نہ صرف اس لمحہ کا جب کہ اس کی بھوک بالکل رفع اور لازماً ختم ہو چکی ہوگی۔ حالانکہ دوسری طرف نہایتی حالت یا منتہیٰ کے معنی میں ہی لمحہ غایت ہوتا ہے۔

باب (۴)

توجہ

۱۔ عام ماہیت

ذہنی فعلیت کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں، نظری اور عملی. مجھ کو کسی شے سے جو دلچسپی ہوتی ہے اس کی تشفی یا تو اس شے کو جزاً یا کلاً ذہن کے سامنے رکھنے پر منحصر ہوتی ہے یا اس کے متعلق نسبتہً زیادہ قطعی و صحیح علم حاصل کرنے پر. میری حالت فی نفسہٖ ممکن ہے کہ استفہامی یا سوالی ہو۔ ایسی صورت میں معروض کی نوعیت کو میں زیادہ کامل اور غیر مبہم طور پر معلوم کرنے میں مصروف ہوتا ہوں. باقی کسی اور قسم کا تغیر اس میں پیدا نہیں کرتا (الا آنکہ یہ تغیر حصول علم کے لئے وسیلہ ہو) بلکہ اس صورت میں شعور طلب جس غایت کی طرف مائل ہوتا ہے وہ محض معروض کے اچھی طرح سمجھنے، اس کے متعلق احکام و مفروضات قائم کرنے، سوالات کا جواب دینے اور شکوک دور کرنے، نیز تخیل کے رفتہ رفتہ کامل و صاف ہونے، یا بعض حالات میں صرف اس وقت تک اس کو ذہن کے سامنے رکھنے سے حاصل ہو جاتی ہے کہ اُسکے ساتھ دلچسپی ختم ہو جائے۔

جس حد تک ذہن اپنے معروضات پر اس قسم کا عمل کرتا ہے، ہم اس عمل کو توجہ کہتے ہیں. توجہ اس لحاظ سے محض طلب ہوتی ہے، کہ یہ اپنی تشفی کے لئے اپنے معروض کے متعلق مزید واقفیت حاصل کرنے کے سوا اس میں اور کسی قسم کا تغیر نہیں پیدا کرتی

نظری اور عملی فعلیت میں گو تجریدی طور پر امتیاز کیا جا سکتا ہے، تاہم یہ دونوں

برا بر مخلوط اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہوتی ہیں۔ کیونکہ عملی غایات کے حصول کے لئے مقصود و وسائل کے بہتر علم کی ضرورت ہوتی ہے' لہٰذا اس حد تک عملی دلچسپی میں نظری دلچسپی بھی شامل ہوجاتی ہے جو توجہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔ دوسری طرف اکثر ایسا ہوتا ہے' کہ معروض کی کافی واقفیت اس بات کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس کے متعلق عملی اختیار سے کام لیا جائے۔ اس لئے ممکن ہے کہ کوئی عملی غایت ہمارے پیش نظر ہو۔ اور اس غایت کی خاطر ہم اس کے حصول کے وسائل و شرائط کی طرف متوجہ ہوں۔ مثلاً میں کسی چٹان پر چڑھنا چاہوں اور چڑھنے سے پہلے اس کا اس لئے بغور مشاہدہ کرتا ہوں کہ چڑھنے کی بہترین صورت کیا ہوسکتی ہے۔ یہاں تک جو کچھ میں نے حاصل کیا وہ معروض کا زیادہ کامل علم ہے۔ یہ میری اصلی خواہش کی جزوی تشفی ہے' جو مجھ کو اپنی غایت سے ایک درجہ قریب تر کردیتی ہے' مگر صرف اس لئے کہ اس قرب سے آگے قدم بڑھانا ممکن ہوجاتا۔ دوسری طرف ممکن ہے کہ میری دلچسپی خالص نظری قسم کی ہو۔ مثلاً مجھ کو چٹان کی ارضیاتی ساخت معلوم کرنی ہو۔ اس صورت میں محض مشاہدہ کافی ہوتا ہے اگر چڑھنا ضروری بھی ہوتا تو یہ مشاہدہ کو ممکن بنانے کا محض ایک ذریعہ ہوتا ہے جس طرح صورت اولیٰ میں مشاہدہ چڑھائی کو ممکن بنانے کا محض ایک وسیلہ تھا۔

۴۔ توجہ ہر ذہنی فعلیت کی اصل صورت ہے

انتہائی تحلیل و تجزیہ کرکے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہم خود اپنے عمل سے بجز توجہ کے اور کسی طرح کوئی عملی غایت حاصل نہیں کرسکتے۔ اپنے ماحول میں ہم صرف جسمانی حرکات سے تغیرات پیدا کرسکتے ہیں۔ لیکن جسمانی حرکات کے تعین کا صرف ایک ہی طریقہ ہے' یعنی عمل حرکت یا نتیجہ حرکت کے تصور کی طرف توجہ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہم فلاں مطلوبہ حرکت کرسکتے ہیں تو اب اس کے وقوع کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ بس اس حرکت یا اس سے حاصل ہونے والی نتیجہ کے خیال کا ایک خاص غلبہ۔

کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ "جب کسی شے کا کرنا" یعنی اس کے کرنے کا خیال شعور پر غالب ہو اور مخالف خیالات نکل جائیں یا دب جائیں تو اس وقت فعل صادر ہوجاتا ہے۔

"اپنی انگلی کو سیدھی رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا تم اس کو موڑ رہے ہو ایک منٹ اس خیالی تغیر وضع سے ایک جھنجھنی سی محسوس ہونے لگے گی۔ مگر اس کے

باوجود یہ واقعی یا حسی حرکت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا واقعی حرکت نہ کرنا بھی تمہارے موجودہ ذہنی خیالات کا ایک جز ہے۔ اس جز سے قطع نظر کرلو اور محض حرکت کا خیال کرو تو یہ بغیر کسی قسم کی کوشش کے فوراً واقع ہو جائیگی۔

کسی فعل یا اس کے نتیجہ کے خیال کا ایسا خلقی غلبہ اس فعل یا نتیجہ کی خواہش یا طلب پر مبنی ہو سکتا ہے۔ اور اس حد تک اس فعل کا وقوع ہمارا افعال ہے یعنی یہ ہماری ہی شعوری فعلیت کا ایک ارتقا ہوتا ہے۔ مثلاً ہم اپنی انگلی کے سیدھا رکھنے کے خیال کو چھوڑ کر صرف اس کے موڑنے کی طرف محض اس لئے توجہ کر سکتے ہیں کہ ہم اس کو موڑنا چاہتے ہیں اور سیدھا نہیں رکھنا چاہتے۔ یا ہو سکتا ہے کہ ہم اُسکو سیدھا رکھنا سرے سے بھول ہی جائیں تو اس صورت میں وہی فعل غیرارادی طور پر سرزد ہو جاتا ہے۔

جب کسی شے کے کرنے کا غلبۂ خیال ہمارے چاہنے کی خواہش کرنے پر نہیں بلکہ دیگر شرائط پر مبنی ہوتا ہے تو اس سے پیدا ہونے والے فعل کو ''تصوری حرکی'' کہتے ہیں۔ اس فعل کی توضیح ایسے واقعات سے خوب ہوتی ہے جن کو ''جاننا یا تاڑنا'' کہا جاتا ہے مثلاً ایک شخص کوئی چھوٹی سی چیز چھپا کر اپنی توجہ جہاں تک ہو سکتا ہے اس چیز اور اس کے چھپانے کی جگہ پر قائم رکھتا ہے۔ جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے غیرارادی یا نادانستہ طور پر ایسی خفیف حرکات سرزد ہوتی ہیں جن سے دوسرے تاڑ جاتے ہیں کہ اس چیز کو کہاں تلاش کرنا چاہیے۔ اسی طرح عمل تنویم کی بعض حالتوں میں معمول سے جس فعل کو کہا جاتا ہے وہ وہی کرتا ہے اور یہ محض اس لئے کہ اس فعل کا تصور معمول کے شعور پر حاوی و غالب ہو جاتا ہے اور مخالف احتمالات ذہن سے خارج ہو جاتے ہیں۔

تصوری حرکی فعل روزانہ زندگی کا ایک عام واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً باتیں کرتے کرتے مجھ کو فرش پر پڑی ہوئی ایک الپن یا آستین پر پڑی ہوئی گرد کا خیال آجاتا ہے اور سلسلۂ کلام منقطع کئے بغیر میں گرد جھاڑ دیتا یا الپین اٹھا لیتا ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معروض کے محض ادراک اور عمل کے سرسری خیال سے اس کا وقوع ہو جاتا ہے۔
بعض اوقات تصور سے فعل کی طرف آنا خواہش کے خلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نوجوان اپنی پہلی تقریر کرنے سے قبل اس امر کو جانتا ہے کہ وہ تقریر کے وقت کانپنے لگے گا

اس کی رنگت فق ہوجائیگی۔ اور کیا عجب ہے، کہ اس کی بدولت تقریر بیہودہ و بے ربط ہوجائے حالانکہ اس کی خواہش بالکل برعکس ہوتی ہے، پھر بھی وقت آنے پر خوف کا تصور ذہن پر ایسا مستولی ہوجاتا ہے کہ باوجود مخالف خواہش کے ہوتا وہی ہے، جس کا اندیشہ تھا۔

۳۔ توجہ اور عدم توجہ کا فرق

ایک وقت میں جس قدر معروضات ذہن کے سامنے ہوتے ہیں ان کے مجموعہ کا نام "ساحت شعور" رکھ لو۔ توجہ اس ساحت یا میدان کے صرف ایک حصہ کی طرف ہوتی ہے۔ باقی حصہ کے ساتھ ہماری مشغولیت فاعلانہ نہیں ہوتی۔ لہذا کل ساحتِ شعور کے دو حصّے کیے جاسکتے ہیں، ساحت توجہ اور ساحت عدم توجہ۔ اس کی توضیح عموماً ساحت نظر کے موازنہ سے کی جاسکتی ہے۔ ہر وقت ساحتِ نظر کی صرف وہی خصوصیات واضح طور پر نظر آتی ہیں جن پر ہم اپنی آنکھوں کو جماتے ہیں، اس سے جو ارتسامات آنکھوں کی طرف آتے ہیں وہ شبکیہ کے ایک خاص حصہ پر پڑتے ہیں، جس کو نقطۂ اصفر کہتے ہیں۔ باقی ساحت نظر کے دیگر حصّے (جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ گوشۂ چشم سے نظر آتے ہیں) ایک خاص طور پر کچھ بگڑے بگڑے اور دھندلے سے نظر آتے ہیں۔

اسی طرح ساحت شعور بھی معمولاً دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک مرکزی رقبہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں آتے ہیں، اور دوسرا محیطی رقبہ یا حاشیہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتے۔ ممکن ہے کہ یہ کہنا صحیح نہ ہو کہ تمام وہ معروضات جو اچھی طرح سمجھ میں آتے ہیں ان کی طرف لازماً توجہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن ہم یہ دعویٰ ضرور کر سکتے ہیں کہ ان کے علاوہ باقی معروضات پر توجہ یقیناً نہیں ہوتی۔ اس کے ثبوت کے لیے ہم کو اس عدم وضاحت کی نوعیت کی ضرور تعریف کردینی چاہیئے جس کو توجہی وقوف کے متعلق قرار دینا ہے۔ اس معنی میں کوئی معروض اس وقت غیر واضح ہوتا ہے جبکہ شعور کے سامنے تو وہ موجود ہو، مگر اس کا علاحدہ ادراک نہ ہوتا ہو۔ اس صورت میں معروض کا علم تفصیلی نہیں بلکہ اجمالی ہوتا ہے۔ اجمالی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جب کوئی معروض کسی کل یا مجموعہ کے ضمن میں اس طرح مفہوم ہو کہ اس کے علاحدہ و منفصل ہونے کا خیال نہ ہو مثلاً

کتاب کے ایک صفحہ پر نظر ڈالتے وقت ہم کو صفحہ کا تو مجموعی طور پر واضح علم ہوتا ہے، مگر ہر حرف کی شکل کا علٰحدہ یا مفصل طور پر امتیاز نہیں ہوتا بالخصوص جبکہ رسم خط سے ہم ناآشنا ہوں یعنی یہ کتاب فرض کرو کہ سنسکرت یا روسی زبان میں ہو جس سے ہم ناواقف ہیں۔ پہلی بار کسی اجنبی زبان کو سننے میں ہم کو خلط ملط اور پریشان اصوات کا تو وقوف ہوتا ہے، لیکن علٰحدہ علٰحدہ الفاظ کا ہم امتیاز نہیں کرسکتے مختلف آلات موسیقی کے بجنے کی مخلوط و مجموعی آواز ہم کو صاف طور پر سنائی دیسکتی ہے، لیکن یہ ضرور نہیں، کہ ان میں سے ہر ایک کی علٰحدہ آواز میں ہم امتیاز کرسکیں۔

واضح و مفصل شعور کے مقابلہ میں اسں قسم کے مجمل وقوف کو تحت الشعور کہتے ہیں۔ ہماری ذہنی زندگی میں ہمارے مشمولاتِ شعور کا بڑا حصہ تحت الشعوری ہی ہوتا ہے، جو درحقیقت شعور کے سامنے تو ہوتا ہے مگر مفصل طور پر علم میں نہیں آتا ہم کو داخلی اعضا کی تغیر پذیر حالتوں اور خارجی اشیاء سے بیشمار ارتسامات حاصل ہوتے رہتے ہیں جن سے حسی تجربات تو ہوتے ہیں، لیکن ان میں امتیاز ہونا لازمی نہیں ہوتا فرض کرو کہ میں شمع کی روشنی میں جو میرے برابر میز پر روشن ہے، میں ایک کتاب پڑھ رہا ہوں۔ اس وقت میرا ذہن جس شئے میں مشغول ہے وہ کتاب مذکور کا مضمون ہے، اور اس کی بھی وہ خاص صورت جو اس جملہ سے پیدا ہوتی ہے جس پر اس وقت میری آنکھیں ہیں باقی مقابل کے دوسرے صفحہ کی سطر میں یا اسی صفحہ کی دیگر سطور یا حاشیہ یا شمع کی روشنی یا میز کی سطح یا اپنے لباس کا جو میری جلد سے مس کررہا ہے، یا گھڑی کا جو میری پشت کی جانب ٹک ٹک کررہی ہے، مجھ کو کوئی خیال نہیں ہوتا۔ لیکن بایں ہمہ یہ تمام چیزیں میرے حواس پر مرتسم ہورہی ہیں، جس سے میرے شعور کی ایک خاص حالت ہے۔ چنانچہ اگر اس ماحول میں تغیر و تبدل ہو تو میرا مجموعی تجربہ بھی بدل جائیگا۔ مثلاً بجائے شمع کے لیمپ یا آفتاب کی روشنی میں پڑھوں تو بعینہ پہلا سا تجربہ نہ ہوگا۔ اگر کتاب پر حاشیہ نہ ہو یا مقابل کا صفحہ سادہ ہو تو بھی فرق آجائیگا، علی ہذا اگر میں کرسی پر بیٹھنے اور کتاب کو میز پر رکھ کر پڑھنے کی جگہ لیٹ کر پڑھوں تو بھی تجربہ بدل جائیگا۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ اس قسم کے حالات و شرائط شعور پر اثر تو کرتے ہیں، لیکن ان اثرات کی پیدا کرنے والی چیزوں کی طرف نہ توجہ

یکجائی ہے، نہ ان کا خیال آتا ہے اور نہ ان کے مابین امتیاز کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے سب تجربات تحت الشعوری ہوتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ان تحت الشعوری معروضات کا علم ہی کیونکر ہوتا ہے؟ جس وقت یہ واقع ہوتے ہیں اگر اس وقت ان کا پتہ نہیں ملتا تو پھر کس ذریعہ سے ہم کو ان کا علم ہوتا ہے؟ اس کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے۔ اول تو یہ تحت الشعوری معروضات مجموعی طور پر اُس حس کا تعین کرتے ہیں جو ہماری کسی وقت کی عام حالت سے پیدا ہوتی ہے۔ واضح شعور کے معروض کے لئے یہ ایک قسم کی دھندلی پائیں گاہ ہوتی ہیں۔ ''ان کا شعوری زندگی پر وہی اثر ہوتا ہے جو دھوپ یا کہرے کا کسی منظر پر یا مٹائی ہوئی تحریر کا پھر اسی جگہ پر لکھی ہوئی دوسری تحریر پر[1] ہوتا ہے۔'' دوسرے یہ کہ ہم کو تحت الشعوری معروضات کے سابق وجود کا اس وقت علم ہوتا ہے، جبکہ یہ تحت الشعوری نہیں رہتے۔ مثلاً جب گھڑی رک جاتی ہے تو مجھ کو معلوم ہو جاتا ہے، اگرچہ پہلے اس وقت تک اس کے چلنے کا خیال نہ تھا۔ مگر یہی نہیں بلکہ اب مجھ کو یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ گھڑی کی آواز پہلے سے میرے مجموعی تجربہ میں داخل تھی البتہ اس کی طرف توجہ نہ تھی۔ اسی طرح کتاب کا حاشیہ جس حد تک میرے تجربہ کو متاثر کرتا ہے، وہ تحت الشعوری طور پر ہی متاثر کرتا ہے، لیکن اگر پڑھنا روک کر حاشیہ کی طرف متوجہ ہوں اور یہ معلوم کروں کہ یہ چوڑا ہے، یا پتلا، تو اس وقت میں جانتا ہوں کہ میرے شعور میں کوئی شے بالکل نئی داخل نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ میری آنکھوں کے سامنے یہ حاشیہ اس کی طرف متوجہ ہونے سے قبل بھی موجود تھا، اور میرے تجربہ میں فرق پیدا کر رہا تھا۔

مختصر یہ کہ ساحت شعور کی واضح اور نمایاں اشیا دھندلی اور غیر مشکل پائیں گاہ کے مقابلہ میں ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ جب جی چاہے ہم اپنی توجہ کو خود اس دھندلی پائیں گاہ کی طرف منعطف کر سکتے ہیں تاکہ اس کی نوعیت کو اچھی طرح معلوم کر لیں۔ اس حالت میں ہم یکے بعد دیگرے ان حسی تجربات کو گویا چھنتے جاتے ہیں

[1] دیکھو وارڈ کا مضمون "نفسیات" پر انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا۔ جلد ۲۲ صفحہ ۵۵۹

جو پہلے غیر ممیز تھے۔ جلد کے کسی حصہ کی طرف متوجہ ہونے سے ہم کو دباؤ، تماس، حرارت اور چبھن وغیرہ ایسی چیزیں محسوس ہوتی ہیں جن کا پہلے خیال نہ تھا۔" علیٰ ہذا اگر کسی وقت ذرا غور سے سنو تو ایسی آوازوں کا شعور ہوتا ہے جو معمولی حالات میں نہیں سنائی دیتیں۔ مثلاً پتوں کی سرسراہٹ، چشمہ کا بہنا، مکھیوں کی بھنبھناہٹ وغیرہ یا جس صورت میں کہ اس قسم کی خارجی آوازیں قطعاً مفقود ہوں تو خون کے کان میں سے گزرنے کی آواز سنائی دیتی ہے۔"[1]

اسی طرح بتدریج ان مختلف حسوں کا بھی علم ہوتا ہے جو اندرونی اعضاء، پھیپھڑوں، دل، غذا کی نالی وغیرہ کی حالتوں پر مبنی ہوتی ہیں۔

اب اس تدریجی عمل امتیاز میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ہر ایسا جزو جس کا اسی طرح امتیاز ہوتا ہے، وہ مستقل بالذات اور بجائے خود مکمل نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کو تجربہ کے ایک ایسے بڑے کل یا مجموعہ سے چن لیا جاتا ہے، جو بہت سی ایسی دیگر خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے، جن کا ہنوز منفصل طور پر علم نہیں ہوا ہے۔ جس شے کا ہم کو کسی وقت وقوف ہوتا ہے اس کے عقب میں ہمیشہ ایک ایسی غیر محدود پائیں گاہ موجود ہوتی ہے، جس کی کامل طور پر کبھی تحلیل نہیں کی جاتی۔ دوسری بات پہلی میں داخل ہے۔ وہ یہ کہ کسی جزوی حس کا جب واضح طور پر شعور ہوتا ہے تو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ اسی وقت پہلی دفعہ شعور میں آیا ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح ساحت شعور پہلے ہی سے موجود تھا۔

تحت الشعوری حالت صرف دھندلی پائیں گاہ تک ہی محدود نہیں جس کے مقابلہ میں ممتاز حسی تجربات اور تمثالات ابھرے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ بلکہ خود ممتاز حسوں اور تمثالوں میں بھی تحت الشعوری اجزا پائے جاسکتے ہیں۔ اس کی ایک مثال روشن چوکی کا باجا ہے جس میں سننے والا ہر ساز کی علیحدہ علیحدہ آواز میں امتیاز نہیں کرتا۔ ایسی ہی مثال اکہرے ساز (مثلاً سارنگی) کی آواز سے بھی مل سکتی ہے یہ آواز دراصل ایک مرکب حس ہوئی ہے، جو مختلف اصوات سے مل کر بنتی ہے جن کو

---

[1] "توجہ" از پلسبری صفحہ ۶

ایک واقف کار یا فن داں شخص کے کان معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن ناواقف لوگ بالعموم صرف مجموعی تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہی کا امتیاز کرتے ہیں، اور یہ ایسی کیفیت ہوتی ہے جس میں سارنگی کا ایک سُر بانسری کے بعینہٖ اسی سر سے مختلف ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا پیپرمنٹ کے ایک دانہ کو زبان پر پھیرانے سے ہم کو ایک مجموعی حس کا تو علم ہوتا ہے۔ لیکن عموماً ہم اجزا کی تحلیل نہیں کرتے۔ حالانکہ درحقیقت یہ ایک مرکب تجربہ ہوتا ہے جس کی طرف اگر پوری صحیح طور پر ہم توجہ کریں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ شیرینی ٹھنڈک اور تیزی کی حسوں پر مشتمل ہے۔

آخر میں ہم کو تحت الشعوری حسوں اور تمثالوں کے متعلق عمومی طور پر یہ دیکھنا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کا کیا وظیفہ یا کام ہے جسی تجربہ اپنے علاوہ دیگر اشیاء یعنی خود ہمارے اجسام اور ان اجسام کے فہم کا باعث ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر عمل کرتے ہیں۔ یہ تحت الشعوری حسوں پر کس حد تک صادق آتا ہے؟ جہاں تک کہ خود حسوں کا علٰحدہ علٰحدہ امتیاز نہیں ہوتا وہ خارجی دنیا کے متعلق بھی الگ الگ اجزا پر مطلع نہیں کرتے۔ بایں ہمہ اس حد تک ان کی ایک بالواسطہ وقوفی قیمت ہوتی ہے، جس حد تک کہ اس قسم کی وقوفی قیمت اُس مجموعہ یا کل کی ہوتی ہے جس کے یہ غیر ممتاز اجزا ہیں۔ مثلاً ہم سارنگی کی آواز کو اس خاص کیفیت سے پہچانتے ہیں جو جزوی اصوات کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے، اگرچہ خود ان جزوی اصوات کو ہم نہ پہچان سکیں۔ پیپرمنٹ اور [illegible] پیدا امتیاز کرتے ہیں جو ٹھنڈک، شیرینی اور تیزی کی حسوں سے مل کر پیدا ہوا ہے۔ گو مخلوط تجربہ کے خود ان ترکیبی اجزا کا علٰحدہ علٰحدہ امتیاز نہ ہوتا ہو۔ یہی تحت الشعوری حسوں کی دھندلی پائیں گاہ پر بھی صادق آتا ہے جن کے مقابلہ میں امتیاز اشیاء نمایاں اور ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس سے خارجی عالم یا خود ہمارے اجسام کے موجودات و واقعات کا ممتاز ادراک نہیں ہوتا۔ مگر کسی وقت جو ہماری مجموعی حالت ہوتی ہے اس سے اس کا ایک عام وقوف ضرور ہو جاتا ہے یہ پائیں گاہ اس خاص نقطۂ نظر کا تعیّن کرتی ہے، جس سے ہم عالم اور اپنے آپ کو دیکھتے ہیں۔ اور اس طرح یہ بالواسطہ ہمارے اُس نقطۂ نظر کا بھی تعین کرتی ہے جس سے ہم واضح شعوری اشیاء کو دیکھتے ہیں۔

تحت الشعوری حصوں کی باقی نوعیت عمل کو ایجابی و سلبی دو حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے
سلبی لحاظ سے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشعوری تجربات حس شعور کی رو کا جز نہیں ہوتے
یعنی یہ احضارات کی اس روانی یا بہاؤ میں داخل نہیں ہوتے جس کے ذریعہ سے ہم کو
کسی معروض فکر یا ادراک کے مختلف جواب، خصوصیات اور تعلقات کا تدریج وقوف
ہوتا ہے۔ یہ شعور کے دیگر مشمولات کے ساتھ مل کر ترکیب نہیں پاتے۔ نہ یہ دریائے فکر یا
سلسلۂ تصورات کا جز ہوتے ہیں۔ ان میں جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے اس کی وجہ وہ حالات
ہوتے ہیں، جو آلات حس کو متاثر کرتے ہیں۔ ورنہ بصورت دیگر یہ بالکل بے حرکت رہتے ہیں
دریائے شعور کے استعارہ سے ہمارا مقصود واضح و جلی شعور ہوتا ہے۔ یعنی وہ شعور جو ممتاز مفرد شکل
سے مشغول ہوتا ہے۔ اس کے برعکس تحت الشعوری احضارات کو بحر منجمد کی امواج سے
تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ ایک اور سلبی خصوصیت یہ ہے کہ تحت الشعوری تجربات سے حکم
اور یقین کا تعلق نہیں ہوتا۔ نفیاً یا اثباتاً ہم ان کی متعلق کوئی حکم نہیں لگاتے حتیٰ کہ انکے
ذہنی وجود تک کا دعویٰ ہم نہیں کرتے۔ ہم ان کا کوئی ایسا شعور نہیں رکھتے جس کی بنا پر
"یہ" "وہ" یا "یہاں" "وہاں" وغیرہ کے سے الفاظ سے ان کو ظاہر
کر سکیں۔

ان کی ایجابی خصوصیات مندرجۂ ذیل ہیں۔ ان کا اگرچہ واضح طور پر علم نہیں ہوتا
تاہم ان کی تحت الشعوری موجودگی ایک ایسی حالت ہوتی ہے جو ان کو [illegible]
ابھار دیسکتی ہے۔ مثلاً اگر کتاب پڑھتے پڑھتے میری توجہ اچٹ جائے تو سامنے رکھی ہوئی
شمع کی روشنی کا خیال مجھکو آجا سکتا ہے۔ یعنی وہ بصری تجربات جو پہلے [illegible]
تھے اب تحت الشعوری نہیں رہتے۔ بلکہ ان کا مفصل طور پر امتیاز ہونے لگتا ہے جیسے
بعد شمع کی روشنی ممتاز طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ تحت الشعوری مشمولات
احضارات کے مقابلہ میں ساکن ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حالت سکون ایک ایسے دباؤ کی سی
ہوتی ہے جس کو [illegible] سے ساتھ تشبیہ دیسکتے ہیں [illegible]
اور یہ ابھرتے [illegible] یہ شعور [illegible] کے دروازہ پر منتظر اور داخلہ کے لئے متقاضی [illegible]
ہیں۔ ان کا یہ تقاضا اس کی شدت اور [illegible] معروضات کی دلچسپی [illegible]
جن کو یہ پیش کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس قدر شدت [illegible]

متاثر کریگی اسی قدر اس میں ہیری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنے کا امکان زیادہ ہوگا۔ دلچسپی کے اس اثر کی ایک مثال یہ ہوسکتی ہے کہ کسی مطبوعہ کاغذ پر اپنا نام دیکھنا کسی گفتگو میں اس کو سننا ہماری توجہ کو اپنی طرف کس طرح جذب کرلیتا ہے۔ حالانکہ اسی کے ساتھ کے دوسرے الفاظ خواہ ان کا باصرہ یا سامعہ پر اتنا ہی اثر ہوا' مگر ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ ہمارے تحت الشعوری تجربہ کے تغیرات شعوری کی رو کو پھیر دینے کی خاص طور پر قابلیت رکھتے ہیں چنانچہ ممکن ہے گھڑی ٹک ٹک کرتی رہے اور اس کی طرف توجہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہ رک جائے تو فوراً اس کا علم ہوجاتا ہے۔

کسی شئے کی طرف توجہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا علحدہ منفصل طور پر امتیاز ہو۔ اسی لئے تحت الشعوری چیزوں کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شئے کا منفصل طور پر امتیاز ہو اس کی طرف خواہ مخواہ توجہ ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ نفس توجہ اس قسم کے امتیاز سے ایک زیادہ شئے ہوتی ہے۔ یہ نام ہے معروض پر اس طرح مصروف ہونے کے محسوس میلان کا کہ اپنے کو کسی طریقہ سے عملی یا نظری طور پر اس کے مطابق کرلیں جہاں کوئی ہمارے لئے ایسی دلچسپی بالکل نہیں ہوتی' جو معروض کے ساتھ ہم کو مشغول کرسکے' تو وہاں توجہ کا بھی کوئی وجود نہیں ہوتا۔

لہٰذا اب ہمارے لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعاً ایسا ہوتا ہے۔ کیا کوئی ایسی شئے ہمارے واضح شعور میں کبھی داخل ہوسکتی ہے' جو ساتھ ہی کسی نہ کسی حد تک دلچسپ بھی نہ ہوتی ہو یعنی جس سے ایسی ذہنی حالت نہ پیدا ہوتی ہو' جو کسی شئے کے متعلق اس قسم کے سوالات کی صورت میں ہوتی ہے کہ یہ کیا ہے؟ مجھ کو اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے؟ اس کے بعد کیا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ کیا کوئی شئے واضح طور پر کسی طرح یا کسی حد تک ہم کو اپنے ساتھ بلا اس کے مشغول کرسکتی ہے' کہ ہم خود کسی نہ کسی طرح یا کسی نہ کسی حد تک اس کے ساتھ مشغول ہوں؟

پہلے ہم کو ان اشیاء و واقعات سے بحث کرنی چاہیئے جو ہمارے حواس کو متاثر کرتی ہیں۔ اس محدود نقطۂ نظر سے زیر بحث سوال یہ ہوسکتا ہے کہ کیا کسی خارجی ہیجان کی نوعیت یا شدت بطور خود' بلا ہمارے اندر کسی قسم کی دلچسپی کے پیدا کئے (خواہ وہ

کتنی ادنیٰ و عارضی ہو، کسی شے کا واضح طور پر شعور کے سامنے احضار کر سکتی ہے۔

یہ بات ابتداہی سے ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ صرف اس قسم کے خارجی اسباب ہی کسی شے کے واضح شعور کے لئے کافی نہیں ہیں۔ مختلف حسی ارتسامات میں سے کسی ایک کی ترجیح کا انحصار بھی اس کے ساتھ دلچسپی کے اس میلان پر ہوتا ہے جو ہمارے اندر پہلے ہی سے موجود ہے اور گذشتہ ارتقائے ذہنی سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً "شکاری کتے کی توجہ فوراً اپنے شکار کے پرندے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے، حالانکہ یک وسینٹ برنارڈ قسم کے کتے شاذونادر ہی اس کی طرف ملتفت ہوتے ہیں"۔ مرغی کا بچہ چھوٹے سے اناج کے دانے کو تو دیکھ لیتا ہے، حالانکہ اس سے بڑی چیزوں پر (جو اس کے حواس کے سامنے ہوتی ہیں) اس کی نظر نہیں پڑتی۔ بلی مرغی یا چڑیا کی حرکات کو تو سمجھتی ہے اور توجہ کے ساتھ پیچھا کرتی ہے، لیکن گھاس اور پھولوں کی طرف مطلق التفات نہیں کرتی۔ اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک گوئیے کا رجحان اور حسوں کے مقابلہ میں اصوات موسیقی کے سننے کی طرف زیادہ ہوگا۔ ایک عاشق اپنے معشوق کے نام کو شوروغل کی حالت میں بھی سن لیتا ہے، گو خود اس شعور کی مختلف آوازوں میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ کسی چھپے یا لکھے ہوئے کاغذ پر اگر خود اپنا نام نظر پڑ جائے تو آدمی فوراً تمیز کر لیتا ہے، حالانکہ اور الفاظ میں الگ الگ امتیاز نہیں ہوتا۔

اس کی اور دوسری نمایاں مثالیں ان مختلف حسی ارتسامات کے اختلاف اثر سے ملتی ہیں، جو کسی شخص کو بیدار کرنے میں کام آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کیل آدمی گہری نیند سو رہا ہو، اور دیگر تمام تدابیر اس کو اٹھانے میں ناکام رہی ہوں، تو بھی یہ اس طرح آسانی سے بیدار ہو جائیگا، کہ اس کے ہاتھ میں کوئی سکہ رکھ دیا جائے۔" ایک طبیب دن بھر کی محنت کے بعد بھی اپنے دروازہ کی گھنٹی کی پہلی آواز سے باوجود گہری نیند میں ہونے کے جاگ پڑتا ہے۔ ماں جس کے ذہن پر کچھ عرصہ تک اپنے بچے کا خیال تمام چیزوں سے زیادہ غالب رہتا ہے، وہ نہایت میٹھی نیند کی حالت میں بھی بچے کی خفیف سی کراہنے یا رونے کی آواز سے اٹھ جاتی ہے۔" ایسی صورتوں میں وہ غالب شرط جو معروضات کے شعور کو واضح وممتاز کرتی ہے، وہ ہوتی ہے جس کو ہم رجحان دلچسپی کہہ سکتے ہیں۔ ایسے خلقی یا کسبی رجحانات پائے جاتے ہیں جو

طلب واحساس کے لئے شرط ہوتے ہیں، اور حیات شعوری کے بہاؤ پر ان کا اثر پڑتا ہے۔ اب اگر صرف اسی قسم کے شرائط واضح شعور پیدا کرنے کے لئے کافی ہوں تو اس صورت میں واضح شعور ہی توجہ بن جاتا۔

لیکن صرف یہی شرائط نہیں ہیں۔ بلکہ اور ایسے عوامل بھی پائے جاتے ہیں، جو کہنا چاہیے، کہ بلا لحاظ ہماری دلچسپی کے معروضات کو ہم پر مسلط کر دیتے ہیں۔ یہ عوامل کچھ تو ان اتلافات میں ملتے ہیں جو گذشتہ تجربہ کے دوران میں قائم ہو جاتی ہیں لیکن فی الحال ہم کو صرف ایسے عوامل سے بحث ہے جو ان ارتسامات کی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں، جو ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً مہیج کی شدت اسکی وسعت یا اس کی اضافی جدت۔

جس قدر مہیج زیادہ شدید ہوگا، اسی قدر اس امر کا زیادہ امکان ہوگا کہ اس پیدا کردہ حس سے واضح وممتاز ہو۔ اگر لب راہ کھڑکی کے سامنے سے ڈھول ارگن یا بینڈ بجتا ہوا گزرے تو ایک طالب علم کو (خواہ اپنے مطالعہ میں وہ کتنا ہی غرق ہو) بالعموم اس امر کا شعور ضرور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ طالب علم کو، اپنے مسائل مطالعہ کے مقابلہ میں اس شور شغب کی بیجا مداخلت سے زیادہ دلچسپی ہے البتہ اسکو اس شور کے دفع کرنے یا اس سے بچنے سے ضرور دلچسپی ہوگی، اور یہ دلچسپی بلاشبہ اس کی طرف متوجہ ہونے کے لئے ایک محرک ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کی توجہ محض ثانوی نوعیت کی ہوتی ہے۔ اول تو شور اس لئے مداخلت نہیں کرتا کہ طالبعلم اس سے بچنا چاہتا ہے۔ بلکہ صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ یعنی طالب علم شور سے بچنا چاہتا ہے۔ اور اس وجہ سے وہ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ یہ اس پر زبردستی اور بلا مرضی کے مسلط کر دیا گیا ہے۔

شدت مہیج اس قدر اہم شے نہیں ہے، جس قدر کہ تغیر شدت ہے، اور یہ اس کی اہمیت بھی تغیر کے درجہ اور اچانک پن کے متناسب ہوتی ہے۔ جس ٹرین میں ہم سفر کرتے ہیں اس کا شور تھوڑی دیر کی عادت کے بعد غیر محسوس ہو جاتا ہے۔ لیکن جو شور برابر کی پٹڑی پر دفعتہً دوسری ٹرین کے گزرنے سے ہوتا ہے وہ اگرچہ پہلے شور میں کوئی بہت زیادہ اضافہ نہیں کرتا تاہم اس کی طرف فوراً توجہ

منعطف ہو جاتی ہے۔ اندھیرے کمرے میں معمولی چراغ کا روشن ہو جانا' اس سے کہیں زیادہ اپنی طرف ہم کو متوجہ کر لیتا ہے' جتنا کہ سورج جو دیر سے ہماری نظر کے سامنے چمک رہا ہے[۱]"۔ ایک عمدہ مثال مل میں رہنے والے کی ہے' جس کو آخر کار مل کے شور کا وجود متواتر مستمر رہتا ہے' کوئی ممتاز وقوف نہیں رہتا۔ لیکن وہ اس شور کے رک جانے یا اس میں کوئی نمایاں تغیر واقع ہو جانے کو فوراً معلوم کر لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے' اس کو ہم توجہی شعور کے ہیج خارجی کی مداخلت پر فتح سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مل میں جو شخص رہتا ہے' اس کی ذہنی دلچسپی یہ چاہتی ہے کہ مل کے اس یکساں و متواتر شور سے قطع نظر کرے اور چیزوں کی طرف متوجہ ہو جس کا نتیجہ آخر کار یہ ہوتا ہے کہ مل کا شور مستقلاً اس کے واضح شعور سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ واضح شعور کے احاطہ سے نکل کر تحت الشعوری ساحت میں آجاتا ہے۔

حسی ارتسامات کی وسعت یا امتدادیت بھی اہمیت رکھتی ہے۔ اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک بڑی شے' مثلاً ایک بڑی عمارت' چھوٹی کی بہ نسبت اپنی طرف توجہ کو زیادہ منعطف کرتی ہے۔ ایک چھوٹے سے تالاب کے مقابلہ میں سمندر کی طرف توجہ ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ باقی اور چیزیں جو خارجی ہیج کی نوعیت سے تعلق رکھتی ہیں ان کو عمومی طور پر اضافی جدت و تقابل[۲] کے عنوان میں رکھا جا سکتا ہے۔ "دیوار پر کوئی نئی تصویر لگی ہو یا دسترخوان پر کوئی نیا شخص نظر آئے تو اس میں کوئی اور نیا پن خواہ وہ ہو یا نہ ہو لیکن سب کی آنکھیں اس کی طرف اٹھ جائیں گی۔ اسی طرح کھلے میدان میں ایک درخت یا کوہ قاف والوں کے مجمع میں ایک حبشی کا وجود توجہ کو منعطف کر لیتا ہے" مختصر یہ کہ اگر کوئی شخص اپنے کو نمایاں بنانا چاہتا ہو تو اپنے ہمسایوں سے بالکل مختلف وضع اختیار کر کے (مثلاً سرخ جامہ اور زرد کوٹ پہن کر) بنا سکتا ہے۔

اس صفت کے مؤثرات میں ایک بہت اہم شے حرکت کا اثر ہے۔ ایک متحرک چیز گردو پیش کی ساکن چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ آسانی و تعرض کے ساتھ

---

[۱] پلسبری صفحہ ۲۸-۲۹

[۲] پلسبری صفحہ ۴۵-۵۰

واضح شعور میں داخل ہو جاتی ہے۔ ساحت نظر کی انتہائی حاشیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں عموماً ان کا امتیاز نہیں ہوتا۔ لیکن اس قسم کی کوئی شے اگر یکایک سرعت کے ساتھ حرکت کرنے لگے تو ہم کو اس کا فوراً امتیاز ہوتا ہے۔ حرکت کا یہ اثر انسانوں کی طرح تمام حیوانات میں بھی نہایت نمایاں طور پر پایا جاتا ہے "جنگلی جانور شکاری کی نقل و حرکت سے بھڑک جاتے ہیں، لیکن اگر وہ بالکل بے حرکت کھڑا رہے تو ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا۔ گھوڑے کے سامنے سے اگر کاغذ کا ایک ٹکڑا اڑ جائے تو وہ چلک جاتا ہے، حالانکہ اگر یہی شے اس کے سامنے غیر متحرک پڑی رہے تو اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔"[1]

اس قسم کی چیزوں میں معروضات کو واضح شعور میں لانے کی قابلیت ہوتی ہے، لیکن یہ قابلیت محض اس امر پر مبنی نہیں ہوتی کہ یہ ساتھ ہی ساتھ توجہ کے ذہنی عمل کو اکسانے کی بھی قوت رکھتی ہیں۔ تاہم اتنا ضرور ہے کہ عموماً یہ چیزیں توجہ کو برانگیختہ ہی کرتی ہیں۔ یعنی ان میں ایسی ذہنی حالت پیدا کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے، جو اپنی تشفی کیلئے اس قسم کے سوالات کا جواب چاہتی ہے کہ "یہ کیا ہے؟ مجھکو اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے اس کے لئے کیا ہوگا؟" وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ہمکو اس امر پر غور کرنا ہے کہ یہ صورت ہمیشہ ہی پیش آتی ہے۔ یعنی کیا ہم [illegible] کہ آیا جاری [illegible] کو بلا توجہ کی مداخلت کے بذات خود متوجہ [illegible] ہے۔ اس میں [illegible] کی یہ پڑتی ہے کہ یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل [illegible] قطعاً [illegible] مفقود ہوتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے [illegible] کی طرف التفات کا ایک ابتدائی سا ایسا رجحان ہر صورت میں موجود رہتا ہو جو اس درجہ ترقی نہ کر سکتا ہو کہ دوسری چیزوں پر غالب آ جاتی ہیں ایسی صورتوں میں [illegible] خفیف اور سرسری توجہ پائی جا سکتی ہے۔ جس کے وجود کو ہم [illegible] سے معلوم ہی نہ کر سکیں۔ تاہم امتیاز کی ان تمام مثالوں کے متعلق جن میں توجہ کو ہم نہ معلوم کر سکیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ درحقیقت ان میں خفیف اور سرسری توجہ پائی ہی جاتی ہے۔

اس کی بہترین شہادت اس وقت ملتی ہے، جس کو ہم حاشیہ توقف کہہ سکتے ہیں یہ توقف توجہی شعور اور تحت الشعور کی گویا درمیانی سرحد ہے۔ جب ذہن کلیۃً کسی شے کی طرف ہمہ تن متوجہ ہوتا ہے تو تمام غیر متعلق و متفرق ارتسامات

[1] پلسبری صفحہ ۴۰

ایک غیر ممیز مجموعی تجربہ یعنی تحت الشعوری پائیں گاہ میں مل جاتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا کامل انہماک و استغراق اکثر لوگوں کے لئے بس ایک استثنائی حالت ہوتی ہے۔

مختصر یہ کہ انہماک اس قدر کامل نہیں ہوتا کہ گرد و پیش کی ان اشیاء کا دھندلا سا احساس بھی نہ ہو سکے جو کسی وجہ سے نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی اشیا بس ذرا دیر کے لئے واضح شعور میں آکر اور پھر اس کے اوجھل ہو جائیں کہ ان کو باقی رکھنے یا ان پر مزید غور کرنے کا کوئی محسوس میلان نہیں موجود ہوتا۔ چنانچہ ممکن ہے کہ جس وقت میرے خیالات نفسیاتی مسائل میں مشغول ہوں (مثلاً اس وقت) اور میں سگریٹ پینے کے لئے دیا سلائی جلاؤں تو اس کے جلنے اور اس کی ڈبیا کے موجود ہونے کا مجھ کو علم ہو، لیکن چونکہ اس کو باقی رکھنے کا کوئی محسوس میلان نہیں ہوتا، اس لئے یہ چیزیں میرے شعور میں بس ایک مرتبہ محض سرسری طور پر ابھر کر پھر غائب ہو جاتی ہیں۔

اس قسم کے تمام حاشیتی ظہورات زیادہ تر سرسری ہی ہوتے ہیں اور غائب ہونے کے بعد فوراً ہی فراموش ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات مہیج خارجی کی شدت مداخلت یا کسی اور ایسے ہی سبب سے یہ زیادہ مستقل و دیرپا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سینما میں جس وقت ہماری تمام تر توجہ کسی جانور کی تصویری حرکات کی طرف مبذول ہے، ممکن ہے کہ روشنی کی تیز جھلملاہٹ (بغیر اس کے کہ ہمارے اندر کوئی محسوس میلان اس کی طرف متوجہ ہونے کا ہو) زبردستی ہماری توجہ کو اپنی طرف جذب کر لے۔ اسی طرح اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ کسی شدید جذبہ کی حالت میں ہم کو بہت سی غیر متعلق اور غیر دلچسپ تفصیلات کا واضح طور پر ادراک ہوتا ہے اور وہ ہمیشہ یاد رہتی ہیں حالانکہ صحیح معنی میں ان پر توجہ نہیں ہوتی۔

یہ امر اور بھی زیادہ مشکوک ہے کہ آیا ذہن کی کبھی ایسی کامل عدم توجہ کی حالت ہوتی ہے کہ یہ سرے سے کسی شے میں قطعاً مشغول نہ ہو۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات سستی و بھول میں ایسی حالت ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے اس طرح سرعت کے ساتھ یکے بعد دیگرے چیزیں گزرتی ہیں کہ ہم ان میں سے کسی پر معمولی اور سرسری طور پر بھی غور نہیں کرتے۔ اگر میں آرام سے بیٹھا ہوں اور میرا ذہن کسی شے میں مصروف نہ ہو بلکہ بلا کسی غرض و غایت کے ادھر ادھر سرگرداں پھرتا ہو تو ایسی حالت میں مجھ کو عموماً ہر شخص بے توجہ کہیگا۔ اور معمولی بول چال کی

روے ایسی حالت میں کسی شے کی طرف میں متوجہ نہیں ہوتا ہوں"[1]

لیکن یاد رہے کہ معمولی بول چال میں علمی صحت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اتنی صحت کا خیال ہوتا ہے جو روزمرہ کی عملی اغراض کے لئے کافی ہو۔ مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی صاف و خالص ہے تو عموماً ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس میں قطعاً کسی اور شے کی آمیزش ہے ہی نہیں، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اتنا صاف ہے کہ ہم اس کو بے تامل پی سکتے ہیں۔ یعنی یہ صفائی کے عملی معیار کے مطابق ہے۔

اسی طرح معمولی گفتگو میں ہم ایسی حالتوں پر عدم توجہ کا اطلاق کر سکتے ہیں جن میں توجہ قطعاً مفقود تو نہیں ہوتی البتہ نسبتہً بہت کم ہوتی ہے۔ مثلاً جب کسی شخص کا ذہن سُرعت سے ایک شے سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف دوڑتا پھرتا ہے، اور کسی شے پر جمتا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص اسوقت متوجہ نہیں ہے۔ لیکن دراصل ہم کو اس کے بجائے کہنا یہ چاہئے کہ اس کی توجہ اس وقت نہایت سرسری ہے۔ یعنی قطعاً مفقود نہیں ہے یہ اسوقت بھی ہو سکتا ہے، جبکہ مختلف اشیا اس کے لئے کوئی خاص دلچسپی نہ رکھتی ہوں۔ کیونکہ خاص دلچسپی کے علاوہ کسی نہ کسی حد تک یا کسی نہ کسی قدر ذہن کو مشغول رہنے میں ایک عام دلچسپی بھی ہوتی ہے۔ ذہن کو مشغول رکھنے کا یہی عام میلان ہے جس کے پورا نہ ہونے کی صورت میں ہم اپنے کو بدمزہ پاتے ہیں۔

دماغی یا ذہنی بیماری کی بعض حالتوں میں اس سے بھی زیادہ انسان عدم توجہ کے قریب ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ دیوانگی کے بعض مدارج میں مریض کو گردوپیش کی چیزیں معلوم تک نہیں ہوتیں، اور اس سے کسی سوال کا جواب حاصل کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ تصورات کا ایک سلسلہ اس کے دماغ میں جاری رہتا ہے، مگر یہ نہایت ہی بے جوڑ اور پراگندہ ہوتا ہے۔ جوں ہی وہ ایک شے کے متعلق خیال کرنا شروع کرتا ہے، کہ ذہن دوسری کی طرف دوڑ جاتا ہے۔ کوئی دو متصل تصورات ہوں تو ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق محسوس ہو سکتا ہے مثلاً ا اور ب یا ب اور ج یا ج اور د میں لیکن ا اور ج یا ب اور د میں کوئی تعلق محسوس نہیں ہو سکتا۔ یا جو تعلق محسوس بھی ہو سکتا ہے

---

[1] بریڈلی کا مضمون "توجہ فعل"۔ رسالہ مائنڈ سلسلۂ جدید جلد ۱۱ صفحہ ۲۔

وہ ہدایت بھی سطحی قسم کا ہوتا ہے، شلاً معنی سے قطع نظر کرکے محض الفاظ کی آواز ان میں اتفاقی مشابہت ان سطحی و اتفاقی اضافات سے ذہن کچھ بولا سا جاتا ہے اور اس میں اپنی رہنمائی کی ارادی قوت نہیں رہتی۔ اگر کامل طور پر عام توجہ کی کوئی صورت ممکن ہو تو وہ بس اسی حالت کو کہہ سکتے ہیں۔

۵۔ ناگوار اشیا کی طرف توجہ۔ ذہن خوشگوار اور ناگوار دونوں طرح کی چیزوں میں مشغولیت کا میلان رکھتا ہے۔ اچھی اور بری دونوں طرح کی صورتوں کی طرف آدمی کی توجہ ہوتی ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کا یہ ایک اساسی قانون ہے، کہ ہم کو جو شے ناگوار ہوتی ہے اس سے بچنا اس کو بدلنا یا دفع کرنا چاہتے اور ہم صرف اسی شے کو قائم رکھنا چاہتے ہیں جو خوشگوار ہوتی ہے۔ اس اصول کے مطابق ناگوار خیالات و ادراکات کو بجائے مشغول و منہمک ہونے کے بجائے کیا ہمیشہ نظرانداز و ترک نہ کر دینا چاہیے؟ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جو شے ہم کو ناگوار ہوتی ہے محض اس کا خیال نہ کرنے سے ہم اس سے بہت کم بچ سکتے ہیں تو یہ مشکل دور ہو جاتی ہے۔ اگر ریل کے کسی سفر میں ہمارا ٹکٹ کھو جائے تو اس ناگوار صورت حال کا تدارک محض اس طرح نہیں ہو سکتا کہ اسکو ذہن سے نکال کر بس کسی دوسری شے کا خیال کرلیں بلکہ کسی نہ کسی طرح اس صورت حال کو درست کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لیے توجہ لازمی ہے۔ اگر مسئلہ کے حل میں کوئی دقت لاحق ہو تو یہ محض نظرانداز کرنے سے تو دور نہیں ہو جاتی۔ اسی طرح اگر موت ہم کو کسی عزیز دوست سے جدا کردے اور ہم اس کا خیال یا اس کو یاد نہ کریں تو جدائی اور بھی زیادہ بڑھ جائیگی۔

تاہم جس ناگوار شے کی طرف خود توجہ کرنا ہی ناگوار ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر کسی اور دلچسپ چیز کی طرف متوجہ ہونے کا قدرتاً میلان ہوتا ہے۔ یہ میلان خیالات کی رو پر قابو رکھنے میں کس حد تک مفید ہوتا ہے اس کا انحصار اس پر ہے کہ کس حد تک دیگر محرکات اس کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اس مخالف عمل کی مقدار مختلف حالتوں میں اور مختلف افراد کے لیے مختلف ہوتی۔ ایک شخص یہ دیکھ کر دوسروں کی مصیبت کا سامنا یا خیال اس کے لیے تکلیف دہ ہے وہ اس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور جہاں تک ممکن ہے بے پروائی اختیار کرتا ہے۔ دوسرے میں لوگوں کی مصیبت دور کرنے کی

خواہش اس قدر قوی ہوتی ہے کہ اس کی طرف نہایت سرگرمی کے ساتھ متوجہ ہو جاتا ہے ایک شخص کسی مسئلہ کو مشکل پاکر فوراً ہی چھوڑ دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جب وہی دشواری دوسرے کو پیش آتی ہے تو اس کو اور زیادہ کوشش پر آمادہ کر دیتی ہے۔

اس نقطۂ نظر سے ہم دو قسم کے طبایع قرار دے سکتے ہیں، ایک تو نحیف یا آرام طلب دوسری سنجیدہ یا مستعد۔ پہلی قسم کے آدمی کا میلان تو یہ ہوتا ہے کہ ناگوار شے سے بچے اور کنارہ کرے۔ لیکن دوسری قسم کی طبیعت کا انسان مقابلہ کرنا چاہتا ہے اور چاہتا ہے کہ یا تو اس کو دور کرے یا پھر اس کی اصلاح ہو جائے۔ "بلیک ہاوس" میں ہارلڈ اسکمپول پہلی ہی قسم کا انساں ہے۔ "وہ دنیا سے بس صرف اسقدر چاہتا ہے کہ اسکو اپنے حال پر جینے دے اسے تو اخبارات ہوں، باتیں ہوں کھانا پینا ہو شراب و کباب ہو، سیر و تفریح ہو بس اور کچھ وہ نہیں چاہتا، وہ دنیا سے کہتا ہے کہ تم اپنی اپنی روش پر اطمنان سے چلو! سرخ کوٹ پہنو یا زرد، الٹی آستینیں لگاؤ قلم کانوں میں رکھو، غرض سپاہی راہب تاجر جو چاہئے ہو، صرف ہارلڈ اسکمپول کو اپنے حال پر جینے دو۔" کہتے ہیں کہ "اس نے ایک دفعہ آدھا ڈرا ما لکھا مگر اتنے ہی سے طبیعت بیزار ہو گئی" اور یہ اس قسم کی طبیعت میں ایک بہت ہی ممتاز خصوصیت ہے۔

دوسری قسم کی طبایع کی مثال نپولین ہے۔ بلاشبہ نپولین حوصلہ مند و خود غرض تھا، مگر آرام طلب نہ تھا۔ اس کا مقصد دنیا میں عیش پرستی نہ تھا، بلکہ وہ اس کو اپنی خواہشوں کے مطابق ڈھالنا چاہتا تھا۔ جو باتیں اسکمپول کے لئے بہشت ہوتیں وہ اس کے لئے دوزخ تھیں۔ وہ بس کام کا دیوانہ تھا، اور جس قدر بھی یہ سخت ہوتا اتنا ہی اس کے لئے بہتر تھا۔ اس کی خوشی کامیابی میں تھی اور رنج ناکامی میں۔ اگر وہ آدھا ڈرا ما لکھ لیتا تو گو پھر وہ اس سے تھک ہی جاتا مگر ختم کئے بغیر نہ چھوڑتا۔

۶۔ وحدت و تسلسل توجہ — اگر نقاط، خطوط، اعداد، یا حرف کی ایک تغیر پذیر تعداد لمحہ بھر کے لئے آنکھ کے سامنے لائی جائے تو ہم کو معلوم ہو گا کہ وقتِ واحد میں صرف ایک محدود تعداد ہی کا ایسا امتیاز ہو سکتا ہے کہ لمحہ بھر کی نظر کے بعد ان کو گنا جا سکے۔ اس طرح کا امتیاز قریباً پانچ علٰحدہ علٰحدہ نقاط، خطوط، اعداد، یا حروف کا ہو سکتا ہے اس قسم کی تحدید کو وسعت توجہ کی

تحدید کہتے ہیں مشہور ہے کہ ایک وقت میں ہم ایک ہی شے کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن کیا اس خیال کی تردید ایسے اختبارات سے نہیں ہو جاتی جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں ہم کم از کم پانچ ممتاز اشیا کی طرف بوقت واحد متوجہ ہو سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ تجربہ سے ایسا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ممتاز اشیا ایک دوسرے سے غیر متعلق ہونے کے معنی میں علاحدہ علاحدہ ہوتی ہیں۔ متعدد نقاط، خطوط، یا اعداد میں سے ہر نقطہ، خط یا عدد الگ الگ نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ممتاز، لیکن عددی مجموعہ کی صورت میں مفہوم ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ بطور ایک اصول کے صحیح ہے کہ جہاں کہیں ہم بوقت واحد بہت سی چیزوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہماری توجہ دراصل ان کے باہمی تعلق پر ہوتی ہے، لہذا ہمارا معروض بحیثیت مجموعی ایک ہی ہوتا ہے یعنی مفرد ہوتا ہے اگرچہ بسیط نہیں ہوتا۔

یہ اصول ان انتہائی صورتوں پر بھی عائد ہوتا ہے جن کو توجہ منقسم سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص ایک خط خود لکھتا ہو اور ساتھ دوسرے کو لکھواتا بھی جاتا ہو، تو بلاشبہ ایسی صورت میں ذہن دو کاموں کے درمیان ڈانواڈول رہتا ہے، کبھی توجہ خصوصیت کے ساتھ ایک جانب ہوتی ہے اور کبھی دوسری جانب۔ لیکن جس وقت خط لکھوانے کی طرف توجہ مصروف ہوتی ہے، اسوقت بھی خط لکھنا شعور توجہ کی ساحت سے بالکل خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وقت مجموعی معروض ایک خط کا خود لکھنا اور ساتھ ہی اس بات کو پیش ذہن رکھنا ہوتا ہے کہ دوسرا لکھوانا ہے۔ اگر ہم اس قدر اور اضافہ کریں کہ جب ذہن میں جملہ تیار ہو جاتا ہے تو اس کا لکھنا یا بولنا خود بخود بلا کسی مزید توجہ کے عمل میں آجاتا ہے، تو ایسی صورت میں ذہن کا جو کچھ واقع ہوتا [illegible] سی قسم کی مختصر توجہ ہوتا [illegible] مگر اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے حالات [illegible] بہت ہی شاذ و نادر پائے جاتے ہیں۔

[illegible] معروض [illegible] ہیں اور ایک ساتھ بھی [illegible] کے متعلق بھی بہ تائید جدید تجربات [illegible] ہیں جب کہ کھٹکھٹاہٹ کی مختلف آوازیں [illegible] سکنڈ کے وقفے کے بعد باقاعدہ طور پر واقع ہوں تو ذہن ان میں سے [illegible] کے مجموعوں تک کو سمجھ سکتا ہے [illegible] اگر ایک مجموعہ میں ذہن کی پہلی کھٹکھٹاہٹ

پر گھنٹی کی آواز سے زور دیا گیا ہو) آٹھ اور اسی طرح کے دوسرے میں سات ہوں، تو ذہن گنے بغیر دونوں مجموعوں کے مابین امتیاز کرسکتا ہے۔ لیکن آٹھ کے مجموعوں سے زیادہ میں اس کا فیصلہ ناقابل اعتبار ہوتا ہے۔[1]

کسی منصر (معروض) کے تفصیلی جزئیات کا یکے بعد دیگرے باہمی امتیاز توجہ کی خاص خصوصیت ہے۔ یعنی معروض کی نوعیت اور اس کے علائق کو بتدریج پوری تفصیل کیساتھ جاننے کے لئے ہم ذہنی طور پر مشغول ہوتے ہیں۔ یہی معنی ہیں اس کہنے سے کہ توجہ معروض پر اس طرح غور کرنے کے ایک مسلسل میلان پر مشتمل ہوتی ہے، جس سے یہ معروض کھلجائے (یعنی واضح و منکشف ہوجائے)

یہ انکشاف مختلف طریقوں اور مختلف ذریعوں سے ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ایسے اجزا کے یکے بعد دیگرے امتیاز پر مشتمل ہو، جو پہلے ہی سے شعور خفی میں موجود ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم روشن چوکی کے باجوں کی اصوات میں علیحدہ علیحدہ امتیاز کرتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ یہ جسم اور آلات حس کی فعلی حرکات سے نئے حسوں کے حصول پر متضمن ہو۔ جیسے کہ مثلاً دوکاندار ایک مشکوک روپیہ کو خوب دیکھ کر، دانتوں سے دبا کر اور زمین پر بجا کر پرکھتا ہے۔ اس کے علاوہ مادی اشیا کے تمام مشاہدات میں عموماً یہی عمل ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنے ماحول میں تغیرات پیدا کرتے ہیں، تو ایسی صورتوں میں یہ تغیرات اور ان کے متوقع نتائج ہمارے مجموعی معروض (یعنی حصول مقصد) کے اجزا ہوتے ہیں۔ تمام صورتوں میں تعبیر، تطبیق، شناخت و اصطفاف وغیرہ اپنا اپنا عمل کرتے ہیں، جس سے معروض کا گذشتہ تجربہ کے ان نتائج سے تعلق قائم ہوجاتا، جو سابق ذہنی رجحانات میں باقی ہیں۔ اس طرح معروض میں جو کچھ نقص ہوتا ہے وہ پورا ہوجاتا ہے، اس کے نسبتہً غیر مربوط اجزا کے لئے سلسلہ کی کڑیاں پیدا ہوجاتی ہیں اور یہ زمانہ سابق کے حاصل شدہ علم، اعتقاد و تخیل میں اپنی مناسب جگہ اختیار کرلیتا ہے۔

علمائے نفسیات اس قسم کے عمل کو ادراک کہتے ہیں۔ ادراک تمام واضح و ممتاز اور بالخصوص تمام توجہی ادراکات میں داخل ہوتا ہے۔ جب ہم تر زمین کو دیکھتے ہیں تو اسکی

[1] ہارس صفحہ ۲۲۶

نمی کی حس دراصل باصرہ نہیں بلکہ لامسہ کی بدولت ہوتی ہے، جس کو ایک خاص قسم کے
بصری ظہور کے ساتھ سابق تجربہ نے وابستہ کردیا ہے۔ اسی طرح جب کوئی شے چکنی نظر آتی
ہے تو بصری حس سے ہم کو اس کی سطح کی صرف چمک دمک معلوم ہوتی ہے، باقی چکنے پن کا
ادراک دراصل لمس پر مبنی ہوتا ہے، اور بوجہ ائتلاف تعدلو اس کا تعلق بصری ظہور کے ساتھ
قائم ہوجاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کا صرف ایک پہلو نظر آتا ہے
اور دوسرے کا پتہ صرف ائتلاف سے چلتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں زینہ سے کسی کے
آنے کی آہٹ آرہی ہے تو ہم کو کانوں کے ذریعہ سے محض ایک خاص قسم کی آواز سنائی دیتی
ہے۔ اب یہ کہ یہ آواز فلاں شخص کے آنے کی معلوم ہوتی ہے اور زینہ سے آرہی ہے، یہ تمام
گذشتہ تجربات کی ترجمانی ہے۔

یہ تو بالکل صاف و بیّن صورتیں تھیں، لیکن نفسیات کا ایک بڑا کام یہ ہے کہ
جو صورتیں اس قدر صاف و بیّن نہیں ہوتیں وہاں بتلائے کہ اصلی حس کا نسبۃً کتنا کم
ادراک کا اس کے مقابلہ میں کس قدر زیادہ حصّہ ہوتا ہے۔ یہاں اس کی توضیح کے لئے
ایک مثال دی جاسکتی ہے۔ کسی کتاب کو پڑھتے وقت چھپے ہوئے صفحہ کا بہت ہی
تھوڑا سا حصہ ممتاز رویت کے رقبہ میں داخل ہوتا ہے جو حروف کی شکل براہ راست
محسوس کرتا ہے۔ ارڈمین اور ڈاج نے ثابت کیا ہے کہ پڑھتے وقت آنکھیں کتاب کی
سطروں پر مسلسل حرکت نہیں کرتیں، بلکہ ان کی حرکات کے مختصر سلسلوں کے درمیان
سکون کے وقفے ہوتے ہیں۔ سطر کی لمبائی اور ان وقفوں کی تعداد سے یہ بہت آسانی
کے ساتھ معلوم ہوسکتا ہے کہ ایک نظر میں کتنے حروف پڑھے جاتے ہیں جو اُن حروف کی
تعداد سے کافی زائد ہوتی، جن کو توجہ واحد آنکھ کو محسوس کرسکتی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے
کہ یہ زائد حروف سابقہ تجربات کے ائتلاف کی بنا پر پڑھے جاتے ہیں۔

ادراک ممکن ہے، کہ سہولت و سرعت کے ساتھ ہوجائے، یا اس میں کم و بیش
پیچیدہ و طویل عمل کو دخل ہو۔ مانوس اشیاء اور مانوس ماحول میں یہ سہل و سریع ہوتا
ہے۔ لیکن جس حالت میں کہ معروض نا مانوس ہوتا ہے یا نسبۃً ہی صورت حال میں سامنے
آتا ہے، یہ عموماً طویل و پیچیدہ ہوتا ہے۔ یہی نا مانوس معروض کے متعلق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ ہماری عام ذہنی ترقی
اس کے متعلق نئے سوالات کرتی ہے جس کی بنا پر ہم اس کو ایک نئی روشنی میں سمجھتے ہیں۔ (ضیاء)

جاننے سے قبل ایک تصور انسان کے عام سیاق تجربی میں بہت جلد اپنی جگہ پا سکتا ہے۔ لیکن عالم ارضیات ہونے کے لیے ممکن ہے کہ اس کو گھنٹوں مطالعہ کرنا پڑے اور تب جا کر کہیں وہ اس کو اپنے تصورات کے بڑے نظام کے مطابق کر سکے۔ اب دیکھو جس قدر سہولت و سرعت کے ساتھ ادراک ہوتا ہے اسی قدر اس میں توجہ کی ضرورت کم ہوتی ہے اور جس قدر دشواری کے ساتھ ہوتا ہے اسی قدر زیادہ توجہ درکار ہوتی ہے۔ جہاں معروض کو پورا کرنے کے لئے کافی دلچسپی نہیں موجود ہوتی وہاں عمل ادراک (جس کا بصورت دیگر وقوع ممکن تھا) واقع ہونے سے قاصر رہتا ہے۔

مختصر یہ کہ معروضات کی تکمیل میں توجہ کا دوگونہ کام ہوتا ہے ایک یہ کہ توجہ کرتے وقت ہم لیتے ہیں کہ پیش نظر کل کے مختلف اجزا اور پہلوؤں میں ایک دوسرے سے امتیاز کریں دوسرے ہم ان ممتاز اجزا یا خصوصیات (جو اس کل کی وحدت میں پائے جاتے ہیں) کے باہمی تعلقات کو بھی اچھی طرح سمجھنا چاہتے ہیں۔ امتیازات و تعلقات دونوں بالآخر تو معروض کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں لیکن کسی حد تک یہ دوسرے طریقوں سے بھی پیدا یا کم و بیش قوی کئے جا سکتے ہیں اور اس کا انحصار خود ہماری ذات پر ہوتا ہے۔

اس کی عمدہ مثال وہ موزوں ٹکڑے ہیں جن میں ہم مسلسل ارتسامات کے سلسلوں کو (جو منضبط وقفوں کے ساتھ برابر واقع ہوتے ہیں) تقریباً ناموزوں طور پر تقسیم کر دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ بڑی گھڑی کی ٹک ٹک کو سنتے وقت ہم ہر دوسرے ٹک پر زور دیتے ہیں جس کی وجہ سے ہم کو ٹک ٹک ٹک کی بجائے ٹک ٹیک ٹک ٹیک کی سی آواز مفہوم ہوتی ہے۔ اسی طرح نقاط یا خطوط کے ایک مجموعہ پر بغور توجہ کرتے وقت ہم ان کو اپنے ذہن میں ایسے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں تقسیم کر لینا چاہتے ہیں جن میں ایک خاص ترتیب ہوتی ہے گو ان کی اصل تقسیم ہماری اس ترتیب سے مختلف ہی ہو۔

معروض میں کسی ایسی ترتیب و امتیاز کے پیدا کرنے کا جو خود اس کی نوعیت میں موجود نہ ہو ایک اور طریقہ یہ ہے کہ کوئی دوسری شے جو کم و بیش اس کے مشابہ ہو اس کی خصوصیت کو ہم اس کی طرف منتقل کر دیتے ہیں استعارات و تشبیہات

میں بھی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ستارے کم وبیش ممتاز مجموعوں میں تقسیم ہیں لیکن انسانی ذہن نے اپنے سمجھنے کے لئے ان میں سے ہر مجموعہ یا برج کی داخلی وحدت اور دوسرے برجوں سے اس کے امتیاز کو مشہور جانوروں یا دیگر مانوس اشیاء سے تشبیہ دیکر بڑھالیا ہے۔ مثلاً دب اکبر، دب اصغر یا عرابہ وغیرہ لیکن اس قسم کا سب سے اہم عمل علائم یا نشانات کا استعمال ہے۔ الف لیلہ کے قزاق نے اسی عمل یا تدبیر سے کام لیا تھا۔ اس نے ایک دروازہ پر کھریا سے نشاں بنا دیا تاکہ ایک خاص مکان کو اسی قسم کے دیگر مشابہ مکانات سے ممتاز کر سکے۔

زبان کا استعمال تمام تر اسی عنوان کی تحت میں داخل ہے۔ معروضات فکر کا نام رکھتے وقت (اس نام سے ہمیشہ کام لینے کے لئے) ہم ان کی داخلی وحدت اور باہمی امتیاز دونوں کا تعین کرتے ہیں۔ کسی پیچیدہ تصور پر (رائج سکۂ فکر کے ایک جز کی حیثیت سے) ذہن کا مستقل قبضہ بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ اس کا کوئی نام ہے یا نہیں ہے۔ چنانچہ لاک کہتا ہے کہ "آدمی کو تلوار یا تیر سے مارنا فعل کی جداگانہ انواع خیال نہیں کی جاتیں۔ لیکن اگر تلوار کی نوک جسم میں داخل ہو جائے تو یہ فعل کی ایک ممتاز نوع بن جائیگی، جیسے کہ انگریزی زبان میں اس کو اسٹابنگ (بھونکنا) کہتے ہیں۔ اگرچہ پیچیدہ معروضات ابتداءً بلا کسی نام کے سمجھے جا سکتے ہیں، تاہم نام ہی وہ گرہ ہے جو ان کے اجزا کو مضبوطی سے باندھتی ہے"[1]

ذہن اس طرح جس وحدت کو عائد کرتا ہے، وہ ہمیشہ خود معروض کے اندر کسی نہ کسی وحدت کے فرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اس قسم کی وحدت باعتبار کم وکیف نہایت مختلف ہو سکتی ہے۔ مگر یہ اپنے اجزا کے ہر مرکب سے (خواہ وہ چند سے ملکر بنا ہو یا سب سے) بہرحال واضح طور پر ممتاز ہوتی ہے۔ ترکیب کی صورت یا اس کے تعلق کو ہمیشہ ایک جداگانہ جز خیال کرنا پڑتا ہے، جس سے کل کو ایک خاص حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک تان کو ایک کنجی سے دوسری کنجی میں تبدیل کرنے سے ہم دو بالکل مختلف سروں کے مجموعے پیدا کر سکتے ہیں، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ

[1] لاک کی فہم انسانی۔ کتاب سوم، باب (۳)، فصل (۱)

مختلف فعلیت وحیثیت رکھتا ہے۔ مثلاً کسی نغمہ سے ایک خاص طرح کی جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس کی نواؤں سے الگ الگ انفرادی طور پر حاصل نہیں ہوتی۔ یہی الوان خطوط یا حرکات کی خوش آئند ترکیبوں پر بھی صادق آتا ہے۔ "بعض اوقات غم اسقدر گہرا اور شدید ہوتا ہے کہ انسان رو بھی نہیں سکتا" یہ جملہ ہماری حسیت پر ایک خاص اثر کرتا ہے لیکن اگر ہم اس میں سے کوئی لفظ نکال ڈالیں یا ان کی ترتیب بدلدیں تو یہ اثر جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح اگر مختلف ساز بے آہنگی کے ساتھ بج رہے ہوں تو برے معلوم ہوتے ہیں، گو یہ ممکن ہے کہ الگ الگ بجائے خود ہر ساز کی آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

علاوہ بریں چونکہ ہر معروض بحیثیت مجموعی ایسے ایتلافات رکھتا ہے جو انفرادی طور پر اس کے اجزا میں نہیں پائے جاتے، اس لئے ممکن ہے کہ یہ ایسے تصورات پیدا کر سکتا ہو جو اس کے اجزا نہیں کر سکتے۔ کاغذ پر ایک مصور یا نقاش ایسے خطوط کھینچ سکتا ہے، جن سے مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سمندر میں کوئی شخص تیر رہا ہے، حالانکہ جدا جدا ان خطوط سے کوئی اس قسم کا خیال نہیں پیدا ہوتا حتیٰ کہ اگر یہ سارے خطوط پیش نظر ہوں مگر اس خاص نظام و ترتیب کے ساتھ نہ ہوں، تو بھی یہ اثر نہ پیدا ہوگا۔ یہ حقیقت معمّی تصویروں سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے، جو ایک معنی کرکے دیر تک ہماری آنکھوں کے سامنے رہتی ہیں تب کہیں ہم ان کو دیکھ سکتے ہیں۔ انفرادی طور پر ہم کو تمام اجزا کا ادراک ہوتا ہے مگر ان سے یہ بات کہ مثلاً کوئی شخص تیر رہا ہے اس وقت تک نہیں معلوم ہوتی جب تک کہ انکو دیگر علائق سے علٰحدہ کرکے باہم دیگر ایک خاص تعلق کے ساتھ نہ سمجھا جائے۔ ایک معمولی مثال لو کہ لفظ "انسان" اپنی مجموعی حیثیت سے نوع بشر کا تصور پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس قسم کا ایتلاف یا تصور اس کے مختلف یا تمام حروف سے یا ملکر اس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک کہ ان کو ایک خاص طریقہ سے متحد نہ کیا جائے۔

مرکب معروض کی وحدت میں اس کی نوعیت کے اعتبار سے بہت زیادہ تغیر واقع ہوتا ہے، یوں تو ہر محدود شکل بربنائے تحدید ایک وحدت ہے۔

لیکن ایک باقاعدہ شکل میں بے قاعدہ شکل کی بہ نسبت زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے اجزا ایک بندھے ہوئے اصول کے ماتحت ترکیب پاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مصرع میں بہ نسبت نثر کے ایک جملہ کے زیادہ وحدت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اپنے وزن یا بحر کی خاص صورت رکھتا ہے علی ہٰذا ہم آہنگی میں بے آہنگی سے زیادہ وحدت ہوتی ہے اور ایک لشکر عام ہجوم کی بہ نسبت زیادہ وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر ایک ایسا لشکر جس کا سردار موجود ہو، ایسے لشکر سے زیادہ منضبط ہوتا ہے جس کا سردار نہ ہو۔

توجہ کا کام یہ ہے کہ جس قسم کی وحدت اس کے معروض میں مضمر ہو اس کو واضح کر دے۔ یہ عمل وضاحت اکثر طویل اور تدریجی ہوتا ہے جس میں ہر درجہ اپنے مابعد کے لئے راستہ بناتا ہے۔ مثلاً سیارات، سورج کے گرد مقررہ مدتوں کے اعتبار سے حرکت کرتے ہیں لیکن اس حرکت کا ٹھیک بندھا ہوا راستہ اور اصول کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب کیپلر کی سرگرم اور طویل توجہ سے ملا جس کو اس نے حرکت سیارات کے قوانین ثلاثہ کی صورت میں مرتب کیا ہے۔ یہی حرکت سیارات اس کا واحد معروض تھا، جس کی طرف مسلسل و طویل توجہ کی بدولت، یہ قوانین ثلثہ اس نے دریافت کرلئے جن سے حرکت سیارات کی وحدت زیادہ صحیح و کامل طور پر متعین ہو سکی۔

۷۔ توجہ کا انصراف و تسلسل۔ مسلسل توجہ کی حالت میں گو نسبتہً نئے معروضات ا، ب، ت، ث، ج، وغیرہ ذہن کے سامنے برابر آتے رہتے ہیں۔ تاہم جب تک اور جس حد تک کہ ہم نئے آنے والے معروضات پر ایک ہی کل کے مختلف اجزا یا پہلوؤں کی حیثیت سے غور کرتے ہیں اسی وقت تک عمل توجہ دراصل منفرد ہی ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر ذہن میں کوئی ایسا نیا معروض پیدا ہوجائے، جو اپنے ماقبل کے لحاظ سے ایک ہی مضمون کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ بلکہ ازسرِ نو ابتدا کرنا پڑتی ہو، تو ایسی حالت میں، اس کو انصراف توجہ کہتے ہیں۔ جس آن میں یہ انصراف واقع ہوتا ہے، اس وقت ایک معنی کر کے ہماری توجہ مسلسل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں ذہن کو ایک معروض سے دوسرے کی طرف

[illegible] ہوتا ہے [illegible] ہوتا ہے جو خود اس کی ذاتی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے اور نیز اپنی تسکین [illegible] تمام [illegible] سے پہلے عمل کا ہر پہلو نامکمل ہوتا ہے اور یہی ذاتی نوعیت کی بنا پر [illegible] سے آگے [illegible] ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر معمول مقصد سے قبل [illegible] عمل [illegible] کی [illegible] منقطع ہو جائے [illegible] کے بعد خود [illegible] شروع ہو جاتا ہے۔ یہاں [illegible] تھا۔ [illegible] شعور اس میں مشغول ہوتا ہے۔ اس وقت اگر [illegible] حاصل ہو تو یہ اطمینانی [illegible] [illegible] کا [illegible] اور [illegible] اس کی راہ میں کوئی شئے حائل نہ ہو [illegible] عمل [illegible] نہ ہوئی ہو تو گو شعور تشنہ ہوتا ہے مگر بے اطمینان نہیں ہوتا۔ اور اگر باقی تمام حالات مساوی ہوں تو ایک خوشگوار [illegible] ہوتا ہے۔

[illegible] کا انحصار مختلف اوقات کے تسلسل طلبی پر ہوتا ہے۔ عمل طلب [illegible] میں سے اگر ہم کسی خاص وقتی پہلو کو لیں تو ہم کو شعور کی ایک [illegible] حالت طلبی ہے جس میں بعض اجزا اصل [illegible] فکر سے غیر متعلق ہوتے ہیں [illegible] اس کے ساتھ خاص تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ شطرنج کھیلتے وقت گرد و پیش کی اشیا کے ارتسامات سے شعور میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ شعور کی اصل رو سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے۔ [illegible] وہی تجربات اس سے متعلق ہوتے ہیں جو بساط پر بچھے ہوئے مہروں کی وضع سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور [illegible] تجربات شعور کی طلبی وحدت میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ فرق و امتیاز وسیع معنی میں توجہی شعور اور تحت الشعور کے امتیاز کے مطابق ہے۔

مختصر یہ کہ توجہی شعور کا مجموعی عمل بالعموم ایک ایسے سلسلۂ اعمال پر مشتمل ہوتا ہے جس میں سے ہر عمل ایک خاص طلبی تسلسل رکھتا ہے۔ ممکن ہے ان میں سے بعض نہایت سریع الزوال ہوں اور بہت ہی سرسری اور وقتی دلچسپی پر مشتمل ہوں۔ لیکن جس حد تک بھی ان میں توجہ کو دخل ہوتا ہے، یہ دراصل طلبی ہی ہوتے ہیں۔ جس حالت میں کہ ذہن غیر مربوط طور پر ایک شئے سے دوسری کی طرف دوڑ رہا ہو، اس وقت بھی اس کی اس سرسری و ہنگامی مشغولیت میں جو یہ ہر شئے پر باری باری صرف کرتا ہے، ایک حد تک دلچسپی کو ضرور دخل ہوتا ہے

لہٰذا جو انتقالات ذہنی بلا طلبی تسلسل کے ہوتے ہیں وہ محض ایک عمل یا ایسے ہی عمل ہی سے دوسرے کی طرف انتقال ہوتے ہیں۔ لیکن ان انتقالات ذہنی میں بھی ایک قسم کا تسلسل موجود ہوتا ہے کیونکہ ایک عمل یا اثناء دوسرے کے آغاز کے تیار ہوتا ہے۔ جس وقت عمل ہوتا ہے تو وہ یہ عمل ہی سے اور اپنے عمل پر ایک قسم کا تسلسل قائم کرتا ہے۔

لیکن تسلسل زمان اور تسلسل غرض دونوں ذہنی زندگی کے ارتقاء میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ذہنی میلانات و اختلافات مختلف طور پر ان کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں۔

۶۔ تسلسل طلب کے مدارج۔

تسلسل غرض جس سے عمل توجہ کی متوالی حالتوں میں ربط پیدا ہوتا ہے، اس کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں۔ اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ بعض تجربات سے تسلسل پایا جا سکتا ہے اور بعض سے نہیں۔ کیونکہ حالت مابعد ممکن ہے کہ وہ حالت ماقبل کا نتیجہ ہو اور کچھ اس سے غیر متعلق اور نسبتہً مستقل ہو۔ مثلاً اقلیدس کی کسی شکل کو رٹ لینے اور اس کے ثبوت کو سمجھ کر ذہن نشین کرنے میں موازنہ کرو۔ جو لڑکا محض رٹ لیتا ہے اس کے لئے یہ شکل بس ایسے جملوں کا ایک مجموعہ ہوتی ہے جو کہ اس کے سامنے صفحۂ کاغذ پر ایک خاص خارجی ترتیب کے ساتھ مرتب ہیں۔ یہ جملے اس کے لئے صرف اس بنا پر تسلسل غرض یا دلچسپی رکھتے ہیں کہ اسی ترتیب کے ساتھ وہاں کہ استاد کے سامنے دہرا سکے۔ اگر جملوں کی ترتیب بلا کسی لحاظ کے یوں ہی بدل دی جائے اور وہ ہنوز یہ سمجھتا ہو کہ یہ ترتیب قابل وثوق ہے، تو غرض اور اس کے تسلسل میں کوئی فرق نہ واقع ہو گا۔ لیکن جس لڑکے نے سمجھ بوجھ کر یاد کیا ہے اور استدلال کو سامنے رکھتا ہے، اس کی حالت بالکل مختلف ہو گی۔ اس کو جملوں کی خارجی ترتیب سے نہیں بلکہ ان کے معنی یا منطقی استدلال سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کے لئے ہر کڑی صرف اپنے ماقبل اور مابعد کے ساتھ تعلق کی وجہ سے دلچسپی رکھتی ہے۔ اب اگر جملوں کی ترتیب بلا لحاظ معنی یوں ہی بدل دی جائے تو یہ منطقی تسلسل معدوم ہو جائیگا۔ اور چونکہ اس کو اسی منطقی تسلسل سے غرض یا دلچسپی تھی اس لئے

نے جو تر جیلے اس سے ایک کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے کیونکہ جس معنوی دلچسپی کی بتدریج
ان سے تشفی ہوتی تھی، وہ اب مفقود ہو جاتی ہے۔

شعور کا بہاؤ ہمیں فعلیت کے توالی سلسلوں پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے
ہر سلسلہ خود اپنا ایک مقصد یا نشانہ رکھتا ہے جو نسبتہً یا ابتدائی طور پر ایک دوسرے
سے بے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ بے تعلقی بالعموم بس اضافی ہی ہوتی ہے۔ وہ نہ بالکلیہ
علیٰحدہ طور پر ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ کسی نہ کسی حد تک
باہم ایک دوسرے سے منطقی تسلسل بھی رکھتے ہیں۔ البتہ حیوانات پر یہ بات تام ہی صادق آتا ہے۔
چونکہ حیوانات کی ذہنی زندگی زیادہ تر بے تعلق اور ایک دوسرے سے مستقل تہیجات
پر مشتمل معلوم ہوتی ہے لیکن انسانوں میں خاص خاص اغراض کی طلب کم و بیش ایک ہی رشتہ
میں منسلک ہوتی ہے۔ ان کی ساری ذہنی زندگی دراصل ایک ہی زنجیر سے بندھی ہوتی
ہے۔ یہ نسبتہً ہمہ گیر وحدت، دراصل شعوری بہاؤ کے متوالی حصوں یا سلسلوں کی خاص
وحدت ہی کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس کے محض یہ معنی ہیں کہ شعوری زندگی کی
غایات و اغراض ایک نظام میں وابستہ ہیں۔ جس کی بنا پر خاص خاص
اغراض کی تکمیل ایک حد تک نسبتہً عام اغراض کی بھی تکمیل ہوتی ہے اور
کسی ایک نتیجہ کا حصول دیگر نتائج کے حصول کے لئے بمنزلہ ایک قدم کے ہوتا
ہے۔ صبح کا اخبار جب میں پڑھنے بیٹھتا ہوں تو ایک عام غرض اس سے یہ ہوتی
ہے کہ آج کل کی تازہ ترین خبروں سے واقف ہو جاؤں، یکے بعد دیگرے ایک خبر
سے دوسری پر گزرنے میں خاص خاص اور ایک دوسری سے نسبتاً بے تعلق
اغراض پوری کرنا ہوتی ہیں لیکن یہ بے تعلقی بس نسبتی ہی ہوتی ہے کیونکہ درحقیقت
حصول واقفیت کی عام غرض سب کو محیط ہوتی ہے۔ پھر یہ غرض بھی بجائے خود
ایک اور وسیع تر غرض کا جزو ہے، یعنی ایسے ماحول سے جس سے تعلق ہے ان امور
سے آگاہ رہوں کہ ان میں آج کل کس قسم کی باتوں کا چرچا ہے۔ اسی طرح کسی
ایسے مبحث سے میری خاص دلچسپی جیسے کہ مثلاً بکری محصول یا چنگی کی اصلاح جو
عام سیاسیات اور بالخصوص خود اپنے ملک کی فلاح و بہبودی کی عام دلچسپی کی
ایک جزئی صورت ہوتی ہے

مختلف اغراض کا اس طرح ایک نظام میں منسلک ہونا انسان کی شخصی زندگی کی وہ وحدت ہے، جو حیوانات کی ہیجی زندگی میں نہیں پائی جاتی۔

اب ظاہر ہے کہ وحدت شعور، جو وحدت غرض پر مبنی ہوتی ہے، اس کے مختلف مدارج ہو سکتے ہیں۔ ہیگل کامٹ بسمارک یا نیوٹن جیسے اشخاص کی ذہنی زندگی میں، بہ مقابلہ معمولی شخص کے کہیں زیادہ منظم وحدت پائی جاتی ہے۔ عموماً ایک متمدن انسان کی ذہنی زندگی وحشی انسان کے مقابلہ میں زیادہ مکمل وحدت رکھتی ہے، اور انسان کی ذہنی زندگی میں جو وحدت ہوتی ہے، وہ حیوانات میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہاں یہ جہاں کہیں بھی کوئی ایسی شے موجود ہو جس کو ہم ذہنی ارتقا یا تجربہ سے سیکھنا کہہ سکیں، وہاں کسی نہ کسی قسم کا اور کسی نہ کسی قدر جدوجہد کا احساس ہونا لازمی ہوتا ہے۔ اور جہاں شعوری جدوجہد کا کوئی وجود نہیں ہوتا وہاں اس کی تکمیل و ترقی کے بھی کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تسلسل غرض جو وحدت شعور سے قائم ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں اس ذہنی ارتقا کی ابتدا و انتہا دونوں ہوتی ہے، جو ذی شعور ہستیوں کے ساتھ مختص ہے۔

۹۔ توجہ انتظاری ایک معنی کر کے ہر توجہ میں انتظار یا توقع پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اپنے معروض کو پوری طرح جاننے کی کوشش میں ہم اس کے ایسے نئے علائق و خصوصیات کے ظاہر ہونے کے متوقع رہتے ہیں جو اب تک سمجھ میں نہیں آتے ہیں۔ ہمارے مجموعی معروض کی وحدت، اور من حیث الکل اس سے ہماری دلچسپی کے متناسب جو کچھ اس میں شامل یا اس سے متعلق ہوتا ہے، وہ ان بے جوڑ چیزوں کے مقابلہ میں، زیادہ باعث مشغولیت ہوتا ہے، جو حسی ارتسامات یا غیر متعلق تصوری ائتلافات کی وجہ سے ذہن میں آسکتی تھیں۔

لیکن توجہ انتظاری کی اصطلاح خصوصیت کے ساتھ توجہ کی ایک مخصوص صورت کے لئے استعمال ہوتی ہے، یعنی اس کا اطلاق اس خاص حالت پر ہوتا ہے، جس میں کسی شے کی کم و بیش متعین طور پر توقع کی جا رہی ہو۔ لیکن جسکے مزید علم کیلئے واقعی حسی ادراک کی ضرورت ہو۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دوسری چیزوں

مقابلہ میں جس چیز کی ہم کو توقع ہوتی ہے۔ اس پر زیادہ نظر رکھتے ہیں۔ کسی گم شدہ شے کی تلاش کے وقت اگر اس کی تصویر ذہن کے سامنے ہو تو تلاش میں بہت سہولت ہوتی ہے۔ معمولاً کسی شے کا تلاش کرنا، درحقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا، کہ جس جگہ اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے، وہاں اپنے ہم ذہن میں اس شے کا تصور جمائے ہوئے' ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں تاکہ جیسے ہی یہ سامنے آئے شعور میں آسانی سے داخل ہو سکے[1]۔ مثلاً اونچے سُروں کے کسی مجموعہ سے اگر ہم ایک دھیمے سُر کو جدا کرنا چاہیں، تو پہلے اس دھیمے سر کا ہم کو اپنے ذہن میں تصور قائم کرنا چاہئے، اور پھر اس کو ان اونچے سُروں میں تلاش کرنا چاہئے۔ جو بصورت دیگر اس کو ہم سے مخفی رکھتے ہیں۔ جس شخص کو خردبین لگانے کی عادت ہوتی ہے۔ وہ اس کو ایک آنکھ پر لگاتے وقت دوسری کو کھلی رکھ سکتا ہے، اور پھر بھی سامنے کی ان چیزوں سے جن کا عکس لازمی طور پر شبکیہ پر پڑتا ہوگا، اس کے کام میں ذرا بھی خلل نہیں واقع ہوتا[2]۔

اس قسم کی انتظاری توجہ لبا اوقات مغالطہ کا بھی باعث ہوتی ہے۔ یعنی ہم بجائے اس شے کے دیکھنے کے، جو درحقیقت پیش نظر ہوتی ہے، وہ شے دیکھتے ہیں، جس کی پہلے سے توقع کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر ہم کسی خاص مقام اور خاص وقت میں زید سے ملنے کے متوقع ہوں اور اس کے بجائے عمرو سامنے آجائے، تو اکثر یہ مغالطہ ہوتا ہے، کہ زید آگیا۔ ہوتا یہ ہے کہ واقعی جس کو چونکہ ہم اپنی ذہنی توقعات و رجحانات کی عینک سے دیکھنا چاہتے ہیں، اس لئے غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ سنہ ۱۸۶۶ء کے موسم سرما میں جب قصر بلوریں میں آگ لگی، تو لوگوں نے خیال کر لیا کہ چمپنیزی (ایک قسم کا لنگور) اس سے بچ کر اپنے پنجرے سے نکل گیا ہے اور اس قوی توقع کے ساتھ جب ان لوگوں کی نظریں چھت پر گئیں تو دیکھا کہ یہ بدنصیب جانور اس سے چمٹا ہوا اور اپنی ٹانگوں کو پھیلائے ہوئے لوہے کی

---

[1] ملیسبری صفحہ ۳۶

[2] کارپینٹر کی مثل فزیالوجی (عضویات ذہنی) صفحہ ۱۳۷

ایک سلاخ کو پکڑنا چاہتا ہے لیکن فی الواقع وہاں کسی لنگور کا نام و نشان تک نہ تھا، اور یہ سارا احساس ایک ٹوٹی ہوئی پرانی جھلملی پر مبنی تھا، جو ایسی ہو گئی تھی کہ اس پر لنگور کے جسم بازوؤں اور ٹانگوں کا دھوکا ہوتا تھا جس سے کا توجہ کے ساتھ آدمی متوقع ہوتا ہے وہ اگر کوئی حرکت ہو، یا ایسی شے ہو جو توجہ کرنے والے کی حرکت سے پیدا ہو سکتی ہے، تو یہ اس حرکت پیدا کرنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے مثلاً اگر کچھ لوگ میز پر ہاتھ رکھے بیٹھے ہوں اور اس کے گھومنے کی توقع کر رہے ہوں، تو وہ غیر ارادی طور پر ایک طرف اسکو دبانے لگینگے، جس سے متوقع حرکت پیدا ہو جائیگی، میز کے گھومنے کی یہ کامل توجیہہ ہو یا نہ ہو لیکن اتنا نفس واقعہ کہ اسکے گرد بیٹھنے والے نادانستہ اسکو دباتے یا کھینچتے ہیں، ان اختبارات سے ثابت ہو جاتا ہے جو اول اول فیراڈے نے کئے۔ اس نے اسکی پہچان کیلئے میز میں ایسی پہانسیاں لگادی تھیں جو بیٹھنے والوں کے ہاتھ کے دباؤ کے مخالف جانب حرکت کرتی تھیں۔

جب مختلف آلاتِ حس کے ہیجات بہ وقت واحد عمل کرتے ہیں تو توجہ استلزامی کا اثر ان کی ترتیب وقوع پر بھی پڑتا ہے اگر اور تمام حالات مساوی ہوں تو روشنی کی کسی چمک کا ایک آنی آواز سے پہلے ادراک ہونے کے لئے'' یہ ضروری ہے کہ روشنی آواز سے $\frac{1}{۲۰}$ سکنڈ سے $\frac{1}{۱۰۰۰}$ تک پہلے ہو۔ جب یہ وقفہ اس کا قریباً ایک چوتھائی ہوتا ہے، تو آواز کا روشنی سے پہلے ادراک ہو جاتا ہے'' لیکن ذہنی توجہ اس پر اہم فرق کا باعث ہوتی ہے۔ مثلاً ایک دفعہ جب کہ انتظاری توجہ ایک آواز کی متوقع تھی تو یہ ظاہر اروشنی کے ہیج سے پہلے محسوس ہوئی، حالانکہ درحقیقت اس کا وقوع روشنی کے ہیج سے $\frac{1}{۵}$ سکنڈ کے بعد ہوا تھا۔

۱۰۔ قوتِ توجہ توجہ کرتے وقت ہم اپنے معروض کو نسبتہً اچھی طرح اور واضح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے عمل توجہ کی قوت و تاثیر کا انحصار اس کی مدت و مقدار پر بس فی الجملہ ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ خود معروض کی نوعیت اور ذہن کی اس مقدار مصروفیت پر بھی منحصر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں اس قسم کے معروضات سے اس کو رہی ہے۔ مثلاً ایک شے جو دور سے دھندلے طور پر نظر آتی ہو، اس کے متعلق یہ معلوم کرنے میں کہ آیا یہ

انسان ہے یا حیوان، چٹان ہے یا درخت ممکن ہے طویل اور سخت کوشش کے بعد بھی ہم انجام کار شک و تذبذب ہی میں رہیں، حالانکہ اگر یہ ذرا قریب ہوتی، تو ہم کو زیادہ وقت پیش نہ آتی۔ اسی طرح ایک ادق مضمون، جو پیچیدہ اور سست عبارت میں بیان کیا گیا ہو، اس کا نہایت محنت کے ساتھ دیر تک مطالعہ کرنے کے باوجود بھی ممکن ہے کہ ہم جہاں تھے وہیں رہیں، برخلاف اس کے ایک سادہ مضمون، جو صاف و سلیس عبارت میں ہو، ایک ہی مرتبہ کے پڑھنے سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ بے معنی و مہمل الفاظ کے کسی سلسلہ کو انکے باہمی فرق و تعلق کے ساتھ شعور کے سامنے لانا، بہ نسبت بامعنی الفاظ کے بہت مشکل ہے اور اگر یہ معنی الفاظ کسی سیاق و سباق کے ساتھ وابستہ ہوں تو توجہ کا کام اور بھی آسان ہو جاتا ہے۔

پہلے جن معروضات پر آدمی توجہ کر چکا ہے، بعد کو خود انھی یا ان کے مماثل معروضات پر توجہ کرنے سے اس کا جو اثر ہوتا ہے، وہ ہماری ذہنی زندگی کے نشو و نما میں ایک اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ بیان سے قطع نظر کرکے، عام قاعدہ یہ ہے کہ گذشتہ اعمال توجہ کے نتائج، اپنے بعد کے عمل میں شامل ہوجاتے ہیں، اور مزید عمل کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں، تاکہ جو ذہنی محنت ایک بار ہو چکی ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔

حسی ارتسامات کی تمیز و تعبیر کی خاص قوت، جو آلات حس کے تفوق پر مبنی نہیں ہوتی، اس کو بھی توجہ کے عادی رخ یا رجحان ہی کی طرف سے منسوب کرنا چاہیے۔ ایک وحشی انسان (جو جنگل کی زندگی کا عادی ہے) کسی درخت کی خشک ٹہنی پر سانپ کو دیکھکر پہچان لیگا، یا دور سے کسی جانور کی شناخت کرلیگا، وہاں ایک مہذب و شہری انسان اس میں ناکام رہتا ہے حالانکہ اگر دونوں کی بصارت کا اچھی طرح سے امتحان کیا جاتا ہے، تو وحشی کی دقت بصارت میں کسی قسم کا تفوق نہیں ملتا۔ لہٰذا بعض باتوں میں اس کی قوت تمیز جو بڑھی ہوئی نظر آتی ہے اس کا انحصار مشق پر ہے، جو بچپن سے لیکر زندگی بھر جاری رہتی ہے۔ وہی وحشی جو شکار کو ایسی جگہوں پر معلوم کرلیتا ہے، جہاں اس کے متمدن ساتھی کو پتہ تک نہیں چلتا، اگر اس پر یہ مصیبت ڈالی جائے کہ ایک چھپے ہوئے کاغذ میں حرف ج، جہاں جہاں آیا ہو پہچان دے تو وہ رو دے گا۔

نابینا اشخاص میں لمسی امتیاز کی خاص ترقی (جو مثلاً ابھرے ہوئے حروف کے پڑھنے سے ظاہر ہوتی ہے) بھی اسی عادی توجہ پر مبنی ہے جو لمسی ارتسامات کی طرف رہی ہے۔ جن لوگوں میں بصارت وسماعت دونوں معدوم ہوتی ہیں، مثلاً ہیلن کیلر اُن میں دیکھا گیا ہے کہ بولنے والے کے ہونٹوں اور گلے کے چھونے سے اس کی گفتگو کو سمجھ لے سکتے ہیں۔

اکثر تجارتوں اور پیشوں کے لئے عام قسم کی تربیت سے ایک خاص مناسبت پیدا ہوجاتی ہے "لوہار کو اپنی بھٹی کی جس آگ میں انصف درجہ تک گرمی تیز ہوتی ہے" وہ عامی آدمی کے لئے صرف ایک سرخ شعلہ ہوتی ہے[1]" جہاز ران دور سے زمین کو پہچان لیتا ہے، حالانکہ عام آدمیوں کو افق کے اوپر ایک غبار کی سی نامتعین کیفیت کے سوا اور کچھ نہیں نظر آتا۔ جو لوگ شراب کے ذوق شناس ہوتے ہیں وہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں شراب کس باغ کے انگوروں کی ہے، اور کس سال ان انگوروں سے نکالی گئی ہے۔

۱۱- حرکات تطابق | دہنی فعلیت جب کسی غایت کی طرف راجع ہوتی ہے، تو اسکے حصول کے لئے بھی تمام مفید ذرائع کو استعمال کرنا چاہتی ہے۔ توجہ پر بھی یہی صادق آتا ہے کیونکہ وہ مہ وضاحت کو نسبتہً پوری طرح سمجھنا چاہتی ہے مثلاً جب ہم کسی پرندے کے رنگ روپ حرکات وسکنات وغیرہ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو دوربین سے کام لے سکتے ہیں، تاکہ وہ صاف اور واضح طور پر نظر آسکے، دوربین ایک مصنوعی آلہ ہے جو اسی قسم کی اغراض کے لئے ایجاد کیا گیا ہے لیکن اور اس سے قدیم ایسے ذرائع بھی ہیں جو فطرت نے ابتدا ہی سے ہمارے اجسام اور آلات حس کی ساخت میں ودیعت کر دئے ہیں

چنانچہ جب ہم کو کسی پیش حواس شے سے دلچسپی ہوتی ہے، تو مختلف حرکات کے ذریعہ سے ہم اس کے متعلق ایسے تجربات کر سکتے ہیں جن سے یہ شے صاف طور پر سمجھ میں آجاتی ہے، اور غیر متعلق ارتسامات خلل انداز نہیں ہوتے۔ سب سے پہلے تو یہ ہوتا ہے، کہ کسی حس کے حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے آلات حس کی ناگن خاص حرکات تطابق رونما ہوتی ہیں مثلاً ساخت بصری کوئی شے جب توجہ کو

[1] وارڈ انسائکلوپیڈیا برٹینکا ۵۵ ص ۵۲ سے ۵۳

اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو معمولاً اس کی طرف آنکھیں پھر جاتی ہیں، تاکہ ہم براہ راست اس کو دیکھ سکیں۔ ایسی حالت میں ہماری حرکات چشم اس قسم کی ہوتی ہیں، کہ جو شے نظر آرہی ہے، اس کو ہر آنکھ اور دونوں آنکھیں بوقت واحد ممتاز کر سکیں علاوہ ازیں عدسۂ چشم کی وضع ایسی ہوتی ہے، جس سے شبکیہ کے اندر صاف تصویر یا تمثال پیدا ہوتی ہے جس شے کو ہم دیکھتے ہیں، وہ اگر اس قدر بڑی ہو کہ بوقت واحد ہماری آنکھیں اس کے ساتھ تطابق پیدا نہیں کر سکتیں، تو ہم اس پر ایک مرتبہ سرسری نظر ڈال کر، پھر اس کے مختلف حصوں کو یکے بعد دیگرے اچھی طرح دیکھتے ہیں۔ اس قسم کی حرکات کسی حد تک تو انفرادی تجربہ پر مبنی ہوتی ہیں، لیکن بڑی حد تک خود نظام عصبی کی قدرتی ساخت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

حرکاتِ چشم میں تطابق پیدا کرنے کے لئے، یہ ضروری نہیں کہ جس شے کی طرف توجہ کی جارہی ہے، وہ خود ساحتِ نظر کے اندر ہو۔ بلکہ "دیگر حسی ارتسامات پر توجہ کے وقت بھی آنکھیں (خواہ اندھیرا ہی ہو یا کوئی اور وجہ معروض کے نظر آنے سے مانع ہو) اپنے ارتسامات حاصل کرنے کے لیئے تیار رہتی ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال اس طرح مل سکتی ہے کہ دو سریلے دوشاخوں میں سے ہر ایک کو ایک کان کے قریب لاکر ان پر متوجہ ہونے کی کوشش کی جائے، توجہ ہی ایک سے دوسرے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے، ساتھ ہی ساتھ نہایت نمایاں طور پر آنکھوں کو بھی ایک طرف سے دوسری طرف حرکت ہوجاتی ہے، حالانکہ یہ دوشاخے ایسی وضع میں ہوتے ہیں کہ ان میں سے کسی کو بھی دیکھنا ناممکن ہوتا ہے[1]"۔

آنکھ کی طرح دیگر آلات حس میں بھی اس قسم کا تطابق پایا جاتا ہے۔ ہاتھ سطح ملموس کو ٹٹولتا ہے، تاکہ اس کی شکل و ساخت کو معلوم کرلے حتیٰ کہ کسی سطح کو واقعاً چھونے سے پہلے" ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتے ہی، کہ یہ چکنی ہے یا کھردری[2]، اگر ہمارا ہاتھ اس تک پہنچ سکتا ہے، تو انگلیوں کو اس کی طرف حرکت

---

[1] پلسبری صفحہ۔ [2] پلسبری صفحہ

کر دینے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا سنتے وقت ہم اپنے سر کو آواز کی سمت پھیر لیا کرتے ہیں، تاکہ اچھی طرح سن سکیں۔ نیز خود کان کے اندر بھی ایسا مخصوص تطابق موجود ہے، اگرچہ اس کی نوعیت ابھی تاریکی میں ہے۔

کسی شے کا توجہ کے ساتھ ذائقہ معلوم کرنے کے لئے زبان پر ہم پھیرتے اور تالو سے دباتے ہیں۔ اسی توجہ کے ساتھ کسی بو کو سونگھنے میں ہم ناک کے اندر ہوا کو زور سے کھینچتے ہیں۔

بعض علمائے نفسیات کہتے ہیں کہ یہ تطابقی حرکات توجہ کو زیادہ موثر بنانے کا ذریعہ یا آلہ نہیں، بلکہ درحقیقت خود عمل توجہ ہیں۔ لیکن یہ دعویٰ بالکل ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اولاً تو آلات حس کی تطابقی حرکات کے ساتھ اگرچہ معمولاً حسی احضارات پر توجہ ہوتی ہے، مگر یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہو۔ چنانچہ ساحت نظر کے حاشیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں، ان کی حسوں پر مختار رقبۂ بصر میں لائے بغیر بھی توجہ ہو سکتی ہے۔ نیز خالص انفعالی لمس پر توجہ ہونا بھی ممکن ہے۔ ثانیاً یہ کہ مذکورۂ بالا دعویٰ گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوتنا ہے۔ اس لئے کہ حرکات تطابق معمولاً سابق توجہ کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، پھر اس سے پہلے کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس نکتہ کو پلسبری نے اچھی طرح بیان کردیا ہے "وقوع حرکت کی صرف ایک ہی شرط ہو سکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ جوں ہی کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے۔ فوراً ہی وہ حرکت جو اس کے مشاہدہ کے لیے سب سے بہترین وضع پیدا کرتی ہے، واقع ہو جاتی ہے[1]"

آلات حس کی ان خاص خاص تطابقی حرکات کے علاوہ جو کسی شے کے ادراک میں استعمال ہوتی ہیں، غیر متعلق حسی ارتسامات کے اثر کو کم کرنے یا دفع کرنے کے لئے عمیق توجہ کی حالت میں جسم کی من حیث الکل بھی ایک خاص وضع ہوتی ہے۔ تمام حرکات کا مرکز واحد صرف ایک غایت ہوتی ہے، یعنی ان حسی ارتسامات کا قائم رکھنا جو عمل توجہ سے متعلق ہوتے ہیں، ساتھ ہی ان کے سوا باقی غیر متعلق

---

[1] پلسبری صفحہ ۱۱

حرکات کو دبانے یا دور کرنے کی بھی۔ چنانچہ کسی طرف کان لگا کر سنتے یا کسی شے کو غور سے دیکھتے وقت حرکت بند ہو جاتی ہے، اور ہم ایک ساکت و صامت حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات غیر ارادی طور پر سانس کو بھی روک لیا جاتا ہے۔
کسی شئے مدرک کی طرف توجہ قائم رکھنے کا ایک اور نہایت اہم طریقہ اس کے حرکات و سکنات کی نقل ہے۔ نقل کی بہت سی قسمیں ہیں جو آئندہ چل کر معلوم ہوں گی لیکن سب سے قدیم قسم وہ ہے جو اس اصول کا براہ راست نتیجہ ہے، کہ کسی حرکت کی طرف توجہ کرنے میں ہم خود یہ حرکت کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں۔ یہ میلان اپنے مخالف حالات سے دب جا سکتا ہے اور زیادہ تر دب بھی جاتا ہے، لیکن جہاں مخالف اثرات عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، مثلاً حسب دیگر اغراض سے قطع نظر کرکے توجہ تمام تر کسی شے کی حرکات کی طرف ہوتی ہے تو اس میلان کا بیّن طور پر اظہار ہو جاتا ہے، چنانچہ فٹ بال کے پرجوش مقابلہ میں دیکھنے والوں کی جو کیفیت ہوتی ہے وہ اس کی ایک عمدہ مثال ہے، کیونکہ فٹ بال کے تمام تماشائیوں میں یہ میلان نہایت نمایاں ہوتا ہے کہ کھیلنے والوں کی حرکات اپنے اجسام سے اظہار کرتے ہیں بعض اوقات تو جوش میں اگر سارا جسم آگے کو بڑھ جاتا ہے، اور اس امر کا مطلقاً شعور نہیں ہوتا کہ کسی قسم کی حرکت ہو رہی ہے۔ بلکہ اکثر صورتوں میں سارا مجمع اپنی جگہ سے کافی دور ہٹ جاتا ہے اور اس کا علم نہیں ہوتا کہ ایک قدم بھی ہٹا ہے۔ اس قسم کی نقل براہ راست عمل توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور ساتھ ہی اس عمل کی قوت کے بڑھانے کا ایک ذریعہ بھی ہوتی ہے کیونکہ جس شے کی نقل کی جاتی ہے وہ لازماً ذہن کے لئے زیادہ واضح و متعین ہو جاتی ہے۔ بچے اور جانور زیادہ تر اس نقالی و محاکات ہی کے ذریعہ سے دوسروں کے افعال و حرکات کو سیکھتے ہیں۔

ہم اُن اسباب و وسائل سے بحث کر چکے، جو پیش خواہش اشیا کی طرف توجہ میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ اسی طرح ذہنی تمثالات اور تصوری معروضات پر توجہ قائم کرنے کے بھی خاص خاص طریقے ہیں، لیکن ان کی بحث کو آئندہ ابواب پر ملتوی رکھنا چاہیے جہاں تمثالات تصورات اور استعمال زبان پر گفتگو کا موقع آئے گا۔

۱۲۔ اقسام توجہ	توجہ کی دو اہم قسمیں ہیں (۱) ذاتی اور (۲) عرضی [1] (سکول کے لڑکا لاطینی

[1] پلسبری نسطے

صرف و نحو کے خشک و غیر دلچسپ صفحات کا انعام حاصل کرنے کی غرض سے جو مطالعہ کرتا ہے، اس کی توجہ دوسری قسم کی تابع ہے کیونکہ اس کا مجموعی مصدر نظر محض لاطینی صرف و نحو نہیں بلکہ اس کی یہ حیثیت ہوتی ہے کہ اس کے یاد کرنے سے انعام حاصل ہوگا۔ اس کو اپنی کتاب کے حفظ کرنے میں بالذات خود اس کے مضامین سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اور وہ اس قدر خشک مضمون کی کبھی پروا نہ کرتا اگر یہ کسی اور بعید مقصد کے لئے وسیلہ نہ ہوتا بخلاف اس کے اگر اس کے خیالات کرکٹ یا فٹ بال جیسی چیزوں میں غلطاں پیچاں ہوں، تو اس کی توجہ اولیٰ یا طبعی قسم کی ہوگی کیونکہ کرکٹ اور فٹ بال کسی اور غایت کے وسیلہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ خود بالذات و براہ راست اس کی دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں اور یہ دلچسپی کسی ایسی شے پر مبنی نہیں ہوتی جو نفس ان کھیلوں کی نوعیت سے خارج ہو۔

اس تقسیم سے بالکل ملا ہوا ایک اور فرق ارادی و غیر ارادی توجہ کا ہوتا ہے۔ جب دیگر مباحث سے قطع نظر کر کے کسی ایک خاص مبحث کی طرف ارادی عزم یا فیصلہ کی بنا پر توجہ کی جاتی ہے، تو یہ ارادی توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ذہن محض اسی خاص مبحث کے خیال ہی سے نہیں ابتدا کرتا، بلکہ اس میں خود یہ خیال بھی داخل ہوتا ہے، کہ فلاں شے یا کام پر توجہ کرنی ہے۔ بخلاف اس کے جہاں توجہ کرنے کا کوئی ایسا ابتدائی تصور نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے لازماً توجہ کا کوئی قطعی عزم بھی ہو، وہاں توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب لڑکے کے خیالات کتاب سے ہٹ کر کرکٹ کی طرف منعطف ہو جاتے ہیں، تو یہ انعطاف خود اس کی طرف سے کسی قطعی عزم و ارادہ پر مبنی نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے لاطینی صرف و نحو کو یاد کرنے کے لئے ارادی عزیمت یقیناً درکار تھی۔ اور اغلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں پہلے اس قسم کا کچھ نہ کچھ عمل ہوا ہوگا کہ گو میرا فلاں قصہ پڑھنے یا فلاں کھیل دیکھنے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ انعام حاصل کرنا ہے، اس لئے کیا کروں ان سب کو چھوڑ کر لاطینی کتاب ہی میں سر کھپاؤں گا۔

ہر کیف ہم توجہ ارادی کو توجہ عرضی اور توجہ غیر ارادی کو توجہ ذاتی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ممکن ہے ایک شخص ابتداءً عزم و ارادہ کے زور سے کسی شے کی طرف

متوجہ ہو، اور بعد میں پھر خود اس شے کی ذاتی دلچسپی اپنے میں مشغول کرے مثلاً لڑکا ارادی طور پر مطالعہ کتاب کے بجائے" کھیلنے یا قصہ پڑھنے ہی کا فیصلہ کر سکتا ہے لیکن اس کی دلچسپی پھر بھی اس کھیل یا قصہ خوانی کے ساتھ ذاتی ہی ہوگی، نہ عرضی۔

باب (۳)

عمل ذہنی کے قوانین اساسی

۱۔ ماسکہ ہر قسم کی ترقی کے لئے قوت ماسکہ کسی نہ کسی صورت میں لازمی شرط ہے۔ اگر ما بق عمل کے نتائج بعد کے عمل کے لئے بنیاد کا اور نقطۂ آغاز کا کام دینے کے لئے باقی نہ رہتے، تو ترقی ناممکن ہوتی۔ چلنے میں ہر قدم کا نقطۂ آغاز وہ نیا مقام ہوتا ہے، جس تک اس سے پہلا قدم پہنچ چکا ہے۔ تعمیر کے وقت اگر ہر اینٹ رکھنے کے ساتھ ہی فنا ہو جایا کرتی، اور پھر اس کو از سر نو رکھنا پڑتا تو دنیا میں کوئی مکان نہ بن سکتا۔ خشک ریت سے رسی نہیں بنائی جا سکتی کیونکہ یہ یکجا ہوتے منتشر ہو جاتی ہے۔ یہی ذہنی ترقی کا حال ہے۔ اگر گذشتہ تجربات آئندہ کے لئے کچھ پائیدار اثرات نہ چھوڑتے تو یہ ناممکن ہوتی۔ ان ہی باقی رہنے والے اثرات کو نفسیات میں ذہنی آثار یا امزجہ درجحانات کہتے ہیں۔ اور ماسکہ کے نفسیاتی قانون کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے "جب اور جس حد تک ذہنی ترقی، ذہنی شرایط کے ذریعہ سے ہوتی ہے، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ خاص خاص تجربات اپنے بعد خاص آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں۔ جو آئندہ عمل کی حیثیت و نوعیت کا تعین کرتے ہیں، چنانچہ جب ان آثار میں تغیر واقع ہوتا ہے تو یہ بھی بدل جاتے ہیں۔

ان رجحانات کا وجود مستقل و متاثی نہیں ہوتا بلکہ یہ زوال پذیر ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ اگر ان کے مطابق یا ان سے متعلق ذہنی اعمال کی تجدید کے ذریعہ سے ان کو قائم نہ رکھا جائے، تو یہ قطعاً محو ہو جائیں۔ اس لحاظ سے مختلف افراد میں بڑا اختلاف ہوتا ہے یعنی بعضوں کی قوت ماسکہ کم ہوتی ہے، اور بعضوں کی زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن جن کی

بہت ہی زیادہ ہوتی ہے، ان کے آثار ذہنی بھی زوال پذیر بہرحال ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر عمل حواس کی تکرار یا ان معروضات کے خیال سے جنہوں نے پہلے پہل ان کو پیدا کیا تھا، ان کی تجدید نہ ہوتی رہے تو یہ آخر کار فرسودہ ہو کر بالکل محو ہو جاتے ہیں اور ان کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا گویا ہمارے تجربات بھی جوانی کی اولاد کی طرح بسا اوقات ہمارے سامنے ہی فنا ہو جاتے ہیں، اور ہمارے اذہان ہمارے لئے ایسی قبریں بن جاتے ہیں جن کی لوحِ مرمر تو باقی ہیں لیکن کتبہ کو زمانے نے بالکل محو کر دیا ہے۔ مختلف افراد میں قوت ماسکہ کی کمی زیادتی کم از کم ایک حد تک تو ذہنی و فطری ہوتی ہے۔ جس کی نفسیاتی احوال سے توجیہ نہیں کی جاسکتی، چنانچہ لاک کہتا ہے کہ بعض اذہان اپنے نقوش کو سنگ مرمر کی طرح باقی رکھتے ہیں بعض سنگ سرخ کی طرح، اور بعض کی حالت تو نقش بر ریگ سے بہتر نہیں ہوتی۔ ان ذہنی اختلافات کی توجیہ کو بالآخر عضویات ہی کی صورت اختیار کرنا پڑتی ہے۔[1]

۲۔ ماسکہ مسک حضارات کو مستلزم ہے۔ جن معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے، اور جن کا بالذات نہیں ہوتا، ان کے باہمی فرق پر میں پہلے ہی زور دے چکا ہوں۔ جو معروضات بالذات تجربہ میں آتے ہیں ان کا نام ہم نے احضارات رکھ دیا تھا، اور حس، حسی تمثالات یا حسی نقول کو احضارات کی سب سے واضح مثالیں بتایا تھا، مثلاً دباؤ یا آواز کی حس کا واقعاً اسی وقت وجود ہوتا ہے، جس وقت کہ اس کا واقعاً تجربہ ہوتا ہے یا بقول برکلے اس کا صرف ذہن کے اندر وجود ہوتا ہے۔

دوسری طرف دیکھو کہ جب ہم کو دباؤ کی حس ہوتی ہے، تو ساتھ ہی ہم کو کسی ایسی شے کا بھی وقوف ہوتا ہے۔ جو دباتی ہے۔ اسی طرح آواز کی حس کے وقت ہمارا ذہن کسی ایسی شے کی طرف بھی راجع ہوتا ہے۔ جو اس آواز کا منشا ہے۔ مختصر یہ کہ جو تجربات بالذات بطور حس کے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ بعض ایسی اشیا یا معروضات کا بھی وقوف ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا ہے۔ یہ اشیا ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے متعلق، بہ وقت وقوف سمجھا جاتا ہے، کہ جو کچھ ہمارے ذہن میں گزر رہا ہے، اس سے مستقل و علیحدہ یہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔

لہذا یہ بات واضح ہے، کہ ان اشیا کا وقوف درحقیقت احضارات پر مبنی ہوتا ہے چیزوں کو نرم یا سخت، چکنا یا کھردرا سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کو خاص قسم کی لمسی حس ہو، اسی طرح ان کو سرخ یا سبز سمجھتے وقت ضروری ہے کہ اس کے مطابق ایک خاص

---

[1] لاک، برہم انسانی کتاب دوئم باب دہم صفحہ

لونی حس ہو، اور نمکین یا شیریں ہونیکا فہم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ ایک مناسب مزے کی حس ہو۔ الحاصل جو اشیا بالذات ذہن کے تجربہ میں نہیں آتیں ان کا پتہ لگانے کے لئے ذہن ہمیشہ ایسے تجربات کا محتاج ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔ احضارات کا کام یہ ہوتا ہے کہ ان معروضات کو حاضر کر دیں جو خود احضارات نہیں ہیں۔

غرض یہ کہ ماسکہ، ایتلاف اور اعادہ میں ایک ہی اصول مضمر معلوم ہوتا ہے۔ یعنی چونکہ احضارات اپنے آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں، اس لئے ان کے متعلقہ معروضات کو ماسکہ قائم رکھ سکتی ہے یا ان کا پھر اعادہ و احیا ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت معمولی مثالوں سے واضح ہو جاتی ہے۔ اگر میں سنگترے کے رنگ کا تصور کرنا چاہوں تو غالب یہ ہے کہ اس کی ذہنی تصویر یا تمثال میرے سامنے آ جائے گی جو اس اصل حس کا احیاء ہے جس کا مجھ کو سنگتروں کے دیکھنے میں تجربہ ہوا تھا۔ ایسی صورت میں یہی ہوتا ہے، کہ اصل حس اپنے غائب ہونے کے بعد ایک ایسا رجحان چھوڑ گئی تھی، جس کی وجہ سے ذہنی تمثال پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ پھر، اسی زرد رنگ کے خیال کی طرف لے جاتی ہے کہ جو خارجی شئے کا ایک وصف ہے۔

لیکن جو لوگ بصری تمثالات کے عادی نہیں ہوتے، ان کے لئے بھی لفظ زرد کا مفہوم بلا ایسی متعین تمثال کے سمجھنا ممکن ہے، جو کسی زرد شئے کی حسی رویت کے مشابہ ہو۔ ان کے ذہن کے لئے صرف لفظ ہی کی متعین تمثال کافی ہو سکتی ہے۔ تو کیا پھر ہم یہ کہیں کہ لفظ ایسے مجرد خیال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے، جو کسی طرح حسی تجربہ پر مبنی نہیں ہوتا؟ گو یہ دعویٰ ہم اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک ساتھ ہی یہ کہنے کے لئے تیار نہ ہوں کہ اگر گذشتہ زمانہ میں اس رنگ کی کوئی حس نہ ہوئی ہوتی، یا ہوتے ہی ذہن سے اس طرح محو ہو جاتی جیسے آئینہ پر عکس پڑ کر بعد کو قطعاً محو ہو جاتا ہے تو بھی زرد رنگ کا ایسا ہی خیال ہوتا لیکن ایسا ہونا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے قرین قیاس نظریہ یہی ہے کہ جو رجحانات سابق حسی تجربہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ ضرور باقی رہتے اور اپنا عمل کرتے ہیں، گو ان سے کسی متعین تمثال یا ذہنی شبیہ کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی ممتاز تمثال کو پیدا کئے بغیر ایک مبہم و موہوم طریقہ سے یہ مجموعی تجربہ بالذات کو متغیر کر دے سکتے ہیں۔ اور مجھ کو ذرا بھی شک نہیں کہ یہ ایسا ہی کرتے ہیں۔ بہرحال ایسا ہو یا نہ ہو

اگر یہ رحجانات ہمارے اس وقوف میں جو لفظ زر و سے پیدا ہوتا ہے بطور شرائط کے ضرور عمل کرتے ہیں۔

اس کے بعد اب دیکھو کہ ہم ان معنی کو کیونکر سمجھتے ہیں جو نسبتًہ پیچیدہ اور اصل ادراک حسی سے دور ہوتے ہیں مثلاً لفظ دولت، کہ اس لفظ کے سننے یا دیکھنے کے ساتھ ہی ہم اس کے معنی واضح طور پر سمجھ جاتے ہیں۔ پھر یہاں نفس لفظ کے علاوہ ذہن میں کسی درمیانی تمثال کا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی حسی تمثال ہو تو یہ ان معنی کے تعین کے لئے جو اس لفظ سے ہم سمجھتے ہیں، قطعًا ناکافی ہوتی ہے البتہ ہمارے ذہن میں اس قسم کی کوئی تصویر ہوتی ہے، جیسے کہ مثلاً کسی دوکان کے سامان تجارت کی لیکن اس سے ہم ان کلی معنی کی تصویر تو اپنے ذہن میں نہیں قائم کر سکتے جو لفظ دولت سے سمجھ میں آتے ہیں کیونکہ یہ زیادہ سے زیادہ اس کلی کا ایک نہایت ہی حقیر جزو ہوتا ہے۔ ایک بچہ جس نے ہنوز اس کلی کا تصور قائم نہیں کیا ہے کہ لفظ دولت کو سمجھ سکے وہ کسی دوکان کے سامان تجارت کی ویسی ہی واضح تمثال قائم کر سکتا ہے جیسی کہ ہم کر سکتے ہیں، اور بعینہ یہی تمثال مختلف کلیات کیلئے مساوی طور پر کام دے سکتی ہے۔ مثلاً دولت کی طرح تجارت، دوکان اور سامان وغیرہ کے دیگر کلی مفاہیم کو بھی اس سے سمجھا جا سکتا ہے۔

تو کیا پھر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہیئے کہ لفظ دولت کے معنی کا سمجھنا ایک خالص عقلی فعل ہوتا ہے اور تجربہ احضاری کو اس میں بواسطہ یا بلاواسطہ کوئی دخل نہیں ہوتا؟ مگر جب اس پر غور کرتے ہیں کہ لفظ نے ابتداءً ہمارے لئے یہ معنی کیونکر حاصل کئے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ ایک بالکل بے بنیادی فرض ہے۔ کچھ تو ہم نے یہ معنی اس لفظ سے اس لئے مختص کر دیئے ہیں کہ اس کو دیگر الفاظ کے ساتھ استعمال ہوتے سنا اور سیاق کلام کے مطابق کوئی نہ کوئی مفہوم نکالنے پر مجبور ہوئے لیکن اس سے تو اصل سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ بالآخر الفاظ کو اپنے مخصوص معنی اس طرح سے حاصل ہوتے ہیں کہ یہ ان اشیا کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں جن کا حقیقی احضارات کے ذریعہ براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ دولت کا استعمال سامان تجارت کے انباروں، زرخیز کھیتوں، چوپایوں کے گلوں وغیرہ کیلئے

استعمال ہوا ہے۔ اگر ان کے مطابق احضارات نے وہی رجحانات پیدا کر دیئے ہوتے اور اگر یہ رجحانات باہم گراں ائتلاف پاکر ایک پیچیدہ نظام میں منسلک نہ ہو جاتے، تو ہم لفظ "بت" کا مفہوم ہرگز نہ سمجھ سکتے۔ جب یہ لفظ سنائی دیتا ہے، تو اس سے سابقہ رجحانات میں ایک نتیجہ خیز ہیجان برپا ہو جاتا ہے۔ اور یہی صحیح تمثالات کی عدم موجودگی میں کسی لفظ کے معنی سمجھنے کے لئے اصلی شرط ہے۔ اگر دولت کے بجائے "صحت" کا لفظ ہو تو اس سے ایک اور مختلف قسم کے پیچیدہ رجحان میں ہیجان ہوتا ہے، جو اپنے مطابق دوسرے مختلف معروضات کی طرف خیال کو منتقل کر دیتا ہے۔

غالباً یہ بات اتنی بیّن نہیں ہے کہ پیچیدہ رجحانات میں ہیجان پیدا ہونے سے تجربہ بالذات میں بھی تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ اس کا تصفیہ خود اپنے مطالعہ نفس سے دشوار ہے، کیونکہ جن تجربات کا مشاہدہ مقصود ہے، وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مبہم اور گریزپا ہوتے ہیں۔ جب ان پر غور کرنا چاہو تو یہ ذہنی تمثالات کے سلسلے میں بدل جاتے ہیں۔ تاہم یہ کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "دولت" کو سمجھتے وقت ہم نہ صرف کسی معروض کو عقلاً سمجھتے ہیں۔ بلکہ ایک خاص و ممتاز طور پر اس کو محسوس بھی کرتے ہیں اور لفظ "صحت" کو سمجھتے وقت ہمارا تجربہ بالذات اس سے ایک مختلف رنگ رکھتا ہے۔

یہ بات اس صورت میں زیادہ واضح ہوتی ہے، جبکہ ذہن غیر مربوط رجحانات میں ایک سے دوسرے کی طرف یکایک منتقل ہوتا ہے۔ اس کی عمدہ مثال ضلع جگت یا ذومعنیین الفاظ کا استعمال ہے۔ اس موقعہ پر ہم اس قسم کی ایک مثال دیتے ہیں جس کو لیمب نے سوفٹ سے نقل کیا ہے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایک متعلم نے کسی حمال کو ایک خرگوش لے جاتے دیکھ کر یہ عجیب و غریب سوال کیا (انگریزی میں خرگوش کو ہیر کہتے ہیں اور بالوں کے لئے بھی یہی لفظ ہے اگرچہ ہجے مختلف ہیں) کہ "مہربان یہ ہیر (بال یا خرگوش) تمہارا ہی ہے یا مصنوعی بال ہیں" لیمب اس موقعہ پر متحیر مزدور کی ششدر نظروں کا تذکرہ کرتا ہے۔ مگر ہم پوچھ سکتے ہیں کہ حمال کے ذہن میں اس وقت کیا واقع ہوا تھا؟ کیا یہ ایک ہی آواز کے دو معنوں کے مابین تذبذب و تصادم تھا۔ کیا یہ تذبذب و تصادم نمایاں طور پر دو مختلف تجربات بالذات کے مابین نہ تھا؟ جس کا موازنہ اس حالت سے کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ ہم منور کمرے سے اندھیری کوٹھڑی میں آ جاتے ہیں یا خشک فرش پر سے پانی کے گڈھے میں قدم جا پڑتا ہے

ایک دوسری مثال ہم اُس تغیر سے دے سکتے ہیں جو ہمارے تجربہ میں بحیثیت مجموعی اُس وقت واقع ہوتا ہے۔ جب ہم مثلاً دیکھتے ہیں کہ الماری میں ایک کتاب بہت ہی خوبصورت جلد کی رکھی ہے لیکن جب قریب جاکر اس کو اٹھاتے ہیں تو یہ لکڑی یا پتھر کا ایک ٹکڑا ثابت ہوتی ہے۔ یہ احضاری اختلافات جن کا مبہم طور پر ہم کو تجربہ ہوتا ہے آسانی سے کیوں قابل شناخت نہیں ہوتے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر محسوس مدارج میں رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی کتاب کو پڑھتے وقت کسی خاص جملہ پر پہونچکر ہمارا مجموعی تجربہ جو کچھ ہوتا ہے، وہ زیادہ تر اس کتاب کے مضمون سے متعلق ہمارے ابتدائی خیال اور اس تمام قصہ کے پڑھنے پر مبنی ہوتا ہے جو اس خاص جملہ تک پہنچنے سے قبل ہم پڑھ چکے ہوتے ہیں۔ ہر لفظ یا جملہ بذات خود مجموعی ارتسام کے پیدا کرنے میں بہت ہی کم حصہ رکھتا ہے، لہذا جو فرق یہ بذاتِ خود پیدا کرتا ہے اس کی علٰحدہ تمیز نہیں ہوسکتی۔

مبہم احضارات کا، جن سے ہم یہاں بحث کر رہے ہیں، تحت الشعوری حس کے نظریہ سے کیا تعلق ہے؟ کہا جاتا ہے کہ اُن میں کوئی اہم فرق نہیں یا اگر ہے بھی تو صرف اس قدر کہ ایک حالت میں تو ہم کو ایسی حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، جن میں امتیاز نہیں ہوسکتا، اور دوسری میں ایسے تمثالات کا تجربہ ہوتا ہے، جن میں امتیازات نہیں ہوسکتے۔ مثلاً میں جب لفظ دولت کو سنتا اور سمجھتا ہوں تو اس وقت درحقیقت میرے ذہن میں اُن خاص حسی تجربات کا جن کے ذریعہ میں نے اس لفظ کے معنی سمجھنا سیکھے ہیں ایک جداگانہ تحت الشعوری احیاء ہوتا ہے۔

مگر یہ دعویٰ درست نہیں معلوم ہوتا۔ کیونکہ اس میں ایک اہم فرق نظر انداز کردیا گیا ہے۔ جب مجھ کو سامعہ باصرہ یا لامسہ کی ایسی حسوں کا خیال آتا ہے، جن کا پہلے تجربہ تو ہوا تھا لیکن خیال نہیں کیا تھا، تو اس وقت میں عموماً اس بات سے آگاہ ہوتا ہوں کہ ہاں یہ پہلے تجربہ میں آچکی ہیں، البتہ خیال نہیں کیا تھا لیکن جب میں لفظ دولت کی جزئی تفصیلات معلوم کرنے کے لئے اس کی طرف توجہ کرتا ہوں تو ایک مختلف نتیجہ پر پہنچتا ہوں۔ یہ سچ ہے کہ اگر میں اپنی تحقیق کو کافی دور تک لے جاؤں، تو ذہنی تمثالات کے مجموعوں اور سلسلوں تک پہنچ جاتا ہوں۔ مگر ان کے متعلق میں یہ نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ ذہن میں خیال کرنے سے پہلے موجود تھے۔ بلکہ الٹا مجھ کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ یہ پہلے سے موجود نہ تھے، اور جس وقت

میں سے اُن کو جانا ہے، یہ پہلے پہل سب آتی وقت شعور میں رونما ہوئے ہیں۔ ایک معمولی واقعہ لو۔ جب ہم متعین تفصیلات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص کا نام "تو جس شے کے یاد کرنے کی کوشش ہوتی ہے، اولاً کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس نوک زبان پر ہے، اور جبھی ذہن سے بالکل اتر جاتی ہے اور اس طرح کچھ دیر بعد شاید واضح شعور میں آجاتی ہے بعض اوقات جب ہم سے کالج کے کسی ساتھی کا نام دریافت کیا جاتا ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اس وقت یاد نہیں پڑتا لیکن اگر کوئی نام لے تو بتا دوں گا کہ ہاں یہی ہے یعنی ہم اس امر سے آگاہ ہوتے ہیں کہ اگر نام سن لیں تو پہچان سکتے ہیں۔ گو فی الحال خود ہم اس کو یاد کرنے سے قاصر ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں نام کے متعلق ہمارا سابق تجربہ موجودہ تجربہ میں ایک خاص طور پر ترجمہ ضرور کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ امر بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نام کی اس وقت تک کوئی تمثال پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ ہم اس کے یاد کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو جاتے۔

الغرض تمثالات خواہ واضح ہوں یا تحت الشعوری، اتنا یقینی ہے کہ پیچیدہ رجحان کا تعین تمام تر یا زیادہ تر ان تمثالات ہی کے ذریعہ سے ہماری شعوری زندگی کو متاثر نہیں کرتا، اور نہ ان اشیائے خیال کی لازمی شرط ہوتا ہے جن کا براہ راست تجربہ نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایسے تجربات کو بھار کر بھی عمل کرتا ہے جو مبہم اور ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ ذہن کو غیر تمثالی احضارات کہا جا سکتا ہے۔

بعض اوقات ہمارا ذہن جس شے پر متوجہ ہوتا ہے، اس کے لئے صرف اس قسم کے مبہم و غیر مشکل احضارات ہی زیادہ مناسب ہوتے ہیں۔ یہ مجھے ہے کہ خیال کی روانی کے ساتھ عموماً یکے بعد دیگرے تمثالات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، جو اگر کسی اور شے کے نہ ہوں تو کم از کم الفاظ ہی کے ہوتے ہیں لیکن یہ تمثالات یکے بعد دیگرے بالکل مسلسل نہیں ہوتیں۔ بلکہ بیچ بیچ میں رخنے بھی ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ رخنے یا وقفے تمثالات سے خالی ہوتے ہیں، تاہم خلائے محض نہیں ہوتے، ان وقفوں کو تجربات بالذات پر کرتے ہیں جو مبہم و غیر ممیز ہونے کے باوجود، ایک خاص نوعیت رکھتے ہیں۔ مثلاً لکھتے وقت جب مجھ کو یہ غور کرنا پڑتا ہے کہ اب کیا لکھوں، تو اس وقت گو میرا ذہن بہت ہی مشغول ہوتا ہے اور مضمون زیر تحریر کی نوعیت کے اعتبار سے میں ایک بالکل ہی خاص قسم کا احساس رکھتا ہوں، تاہم یہ ممکن ہے

ا؎ وارڈ ۵۶

ایسی حالت میں متعین تمثال ذہن کے سامنے ایک بھی نہ ہو سطح ذہن پر کسی شے کی موجودگی کے بغیر اس کی گہرائیوں میں تالطم پیدا ہو سکتا ہے۔ قدیم اور بالخصوص انگریز علمائے نفسیات میں یہ ایک بڑا نقص ہے کہ وہ ذہنی زندگی میں اس قسم کی مبہم حالتوں کی اہمیت کا اندازہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اس غلطی کی اصلاح میں پروفیسر جیمس نے سب سے زیادہ خدمت انجام دی ہے۔ اس کی کتاب "اصول نفسیات" کے مندرجۂ ذیل اقتباس میں اچھی طرح باختصار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے۔ "روایتی نفسیات کی متعین تمثالات ہماری حیات ذہنی کا بہت ہی تھوڑا حصہ ہوتی ہیں۔ روایتی نفسیات کا بیان اس شخص کی سی ہے۔ جو یہ کہتا ہو کہ دریا میں صرف ٹنکیوں، گھڑوں، پیپوں پانی ہوتا ہے۔ حالانکہ اگر اس میں فی الحقیقت گھڑے اور مٹکے ہوتے تو بھی ان کے بیچ میں سے پانی برابر بہتا رہتا۔ اسی طرح ذہن کی ہر متعین تمثال گویا ایک بہتے ہوئے دریا میں ڈوبی ہوتی ہے جس کا پانی اس کے اردگرد بہتا رہتا ہے اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے تعلقات کی حس ہوتی ہے، جو پتہ دیتی ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے یہ کس طرف جائے گی۔ تمثال کی اصلی اہمیت و معنویت، اس کے ساتھ کے انہی قریب و بعید تعلقات پر مبنی ہوتی ہے، جو اس کے جلو میں رہتے ہیں یا یوں کہو کہ جو اس کے ساتھ مل کر اس کا گوشت و پوست بن جاتے ہیں۔ یا اس کی رگ و پے میں سرایت کر جاتے ہیں۔

۴۔ ماسکہ اور تسلسل غرض جو رجحانات ذہنی ارتقا میں اہم حصہ رکھتے ہیں، وہ اگر تمام تر نہیں تو زیادہ تر تو ضرور شعور توجہی پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ تحت الشعوری پر۔ لہٰذا اس اعتبار سے ایک مجموعی معروض کی طرف مسلسل توجہ، اور ایک معروض سے دوسرے کی طرف انعطاف توجہ دونوں کو ماسکہ، ائتلاف، و اعادہ کی شرائط سمجھنا چاہیئے۔ لیکن ایک ہی مجموعی معروض کی طرف مسلسل توجہ کرنا ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ اس شے کو پیدا کرتا ہے جس کو ہم مجموعی رجحان کہہ سکتے ہیں، اور جو سارے عمل کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے مزید برآں خود مسلسل توجہ کا امکان در اصل اسی رجحان کی ترقی پذیر پیدائش پر مبنی ہے، جس میں کہ مجموعی معروض کے ارتقا کا ہر درجہ شریک ہوتا ہے۔ کسی غایت کی طرف ترقی کا انحصار تمام تر سابق عمل کے بقایائے نتائج پر ہوتا ہے جو بعد کے تغیر کے لئے بمنزلہ بنیاد کے ہوتے ہیں۔ علی ہذا اس حالت میں تسلسل غرض صرف اسی حد تک ممکن ہوتا ہے، جس حد تک کہ عمل توجہ کے مدارج مابعد کا مدارج ماقبل کے بقیۂ مجموعی رجحان سے تعین و تشخص ہوتا ہے۔ ساتھ ہی خود یہ مجموعی

رجحان نئے احضارات سے تغیر پذیر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ کی مندرجۂ ذیل مثال سے اس کی فی الجملہ توضیح ہوتی ہے۔

فرض کرو کہ چند منٹ کے عرصہ میں ہم کسی عجیب و غریب پھول پر چھ مرتبہ نظر ڈالتے ہیں اس سے ہم کو اتنے پیچیدہ اظہارات نہیں ہوتے جن کو حرفی علامات میں ہم ف ف سے ظاہر کر سکیں۔ بلکہ پہلی مرتبہ صرف اس کے ایک عام خاکہ کا وقوف ہوتا ہے۔ اس کے بعد پنکھڑیوں کا پھر اس کے بعد ڈنڈی کا وقس علیٰ ہذا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پہلے وقوف باقی رہتے ہیں، اور بعد کے وقوف ان پر ترقی و اضافہ ہوتے ہیں۔

جہاں تسلسل غرض پایا جاتا ہے وہاں اس مثال سے ماسکہ کے عمل کی نہایت عمدگی کیساتھ توضیح ہوتی ہے لیکن یہ صرف جزئی طور پر اور ایک خاص صورت کی توضیح ہوتی ہے۔ کیونکہ مثال بالا کی نوعیت ایسی ہے جس میں سابق فہم کا مابعد کی فہم میں ایک ہی ہم زمان مجموعہ کے مختلف و ممتاز اجزا کی حیثیت سے اعادہ ہوتا ہے۔ خود اس عمل کا جس پر سابق فہم در اصل مبنی تھی اعادہ نہیں ہوتا۔ اس سے گذشتہ تجربہ کے بقیہ رجحان کی بنا پر اس کی ضرورت ہی نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ ان میں مزید ترقی یعنی مجموعی احضار میں مزید امتیاز و تحدید کی گنجایش ہی رہے۔ لیکن ان مزید امتیازات کے ساتھ پرانے امتیازات بھی ملے ہوتے ہیں۔ سابقہ رجحانات عمل کے مختلف طریقوں میں سے یہ ایک طریقہ تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان کے عمل کا صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے۔ تجربۂ ماضی کے بقیہ اثرات موجودہ تجربہ کو متاثر بھی کر سکتے ہیں اور خود بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ مگر اسی تاثیر و تاثر کے لئے موجودہ شعور کی حالت میں گذشتہ تجربہ کی تفصیلی جزئیات کا اعادہ نہیں ہوتا۔

ایک ہی مہیج کی موزوں تکرار کا اثر خاص طور پر مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر بعد کے ارتسام کا خارجی منشا برابر ایک ہی ہوتا ہے اس لئے دوران عمل میں شعور کے اندر جو تغیرات ہونگے وہ لازماً ماسکہ پر مبنی ہوں گے۔ یعنی اس مجموعی رجحان پر جس کو گذشتہ ارتسامات اپنے بعد چھوڑ گئے تھے۔ فرض کرو کہ مہیج طبعی یا خارجی کا سلسلہ ا، ا، ا، ہے اور ذہنی حالتوں کا ا، ا، ا محض یہ بات کہ ا شعور کے سامنے بطور ارتسام اول کے اعادہ یعنی اسی قسم کی دوسری شے کے آتا ہے اس میں اور ا میں ایک اہم فرق پیدا کر دیتی ہے لیکن اس کے علاوہ ممکن ہے کہ اس سلسلہ کی ترقی کے ساتھ بتدریج تغیر ہوتا چلا جائے

یہاں تک کہ ایک ایسا نکتہ آجائے، جہاں سے ہر نیا ارتسام، گذشتہ ارتسامات کے مجموعی نتیجہ کے مقابلہ میں اس قدر خفیف اثر پیدا کرے جس کی تمیز نہ ہو سکے۔

توجہ پیما پر جو اختبارات کئے جاتے ہیں، اس سے یہ حقیقت بخوبی صاف ہو جاتی ہے ان اختبارات سے یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ ایک قسم کی یکے بعد دیگرے آنیوالی اشیا میں سے کتنی کو بطور مجموعۂ واحد کے سمجھا جا سکتا ہے۔ ثابت یہ ہوا ہے کہ آٹھ آوازوں تک جو یکساں وقفوں کے بعد مسموع ہوتی ہوں (فرض کرو چوتھائی سکنڈ کے بعد) ذہن ایک مجموعہ کو اس سے بڑے یا چھوٹے مجموعہ سے تمیز کر سکتا ہے۔ اس اختبار میں گننے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سلسلہ کے اختتام پر ان یکے بعد دیگرے یا پیہم آوازوں کا ایک ساتھ امتیاز نہیں ہوتا۔ لہذا یہ علانیہ ایک مجموعی اثر ہوتا ہے۔

دار التجربہ کے ان مخصوص اختبارات سے قطع نظر کر کے بھی ہر شخص نہایت آسانی کے ساتھ اس دعویٰ کی تصدیق کر سکتا ہے کہ موزوں قسم کے متوالی سلسلوں کو ان کے اختتام کے بعد بہ حیثیت مجموعی سمجھا جا سکتا ہے، اور اس سمجھنے کے وقت ذہن کو ان کے اجزا ترکیبی کی علیحدہ علیحدہ تمیز و اعادہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ چلتے وقت ہم اپنے قدموں کو ممتاز مجموعوں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور بغیر گنے ہوئے اس بات سے واقف ہو سکتے ہیں کہ کب ایک مجموعہ یا سلسلہ ختم اور دوسرا شروع ہوا۔ حتیٰ کہ اس قسم کے سلسلہ میں جتنے قدم شامل ہوتے ہیں ان کی تعداد کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ ہم بغیر گنے چند قدم چل کر پھر آگے چلنے میں یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ایسے ہی چند قدموں کا سلسلہ کہاں کہاں ٹوٹتا یا ختم ہوتا ہے۔

اب تک ہم نے صرف ایسے ارتسامات سے بحث کی ہے جو طبعی طور پر یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن موزوں سلسلوں کی اہم ترین مثالیں وہ ہیں، جن میں بعض باتوں کی یکسانی کے ساتھ بعض میں اختلاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً نظم میں دیکھو کہ وزن یا زمین کی کم و بیش یکسانی کے ساتھ الفاظ وغیرہ کے اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ میر یا مرزا کا کوئی شعر سنتے وقت یہ ضروری نہیں کہ کسی وقت شعور کے سامنے واقعتاً ایک سے زیادہ لفظ موجود ہوں۔ تاہم یہ ایک لفظ پورے شعر یا ایک کل کا جزو معلوم ہوتا ہے، اور اپنے مقام کے اعتبار سے اس کل میں ایک خاص حیثیت رکھتا ہے۔ لفظ "احول" کی آواز شعور کے لئے اس جملہ میں یا لغت اس سے بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے جو میر کے اس شعر میں رکھتی ہے، کہ

ظلمت ہے دوئی کی تجھ سے احول   آخر ہے، وہی، وہی ہے اول[1]

ذرا لفظ "احول" کے بجائے لفظ "حال" کو کہدو، تو نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہم نے ایک لفظ کے بجائے دوسرا لفظ رکھ دیا بلکہ غلط لفظ کے آجانے سے شعر کی ساری کی موزونیت برباد ہوجاتی ہے۔

جو بات نظم پر صادق آتی ہے، وہ اس سے بھی زیادہ بیّن طور پر موسیقی پر صادق آتی ہے یہ ممکن ہے کہ گانا سنتے وقت ہم کو وقوف صرف آخری سر ہی کا ہو، لیکن ایک معنی کر کے اس میں پورا نغمہ موجود ہوتا ہے کیونکہ یہ شعور کے سامنے ایک خاص مجموعہ کا جز ہونے کی حیثیت سے آتا ہے اور اس مجموعہ میں اپنے مقام کے اعتبار سے ایک خاص نوعیت حاصل کر لیتا ہے۔ گذشتہ سُروں کے موزوں تسلسل سے جو مجموعی رجحان پیدا ہو اتھا وہ سامعہ کے نئے ہیج کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے، اور اس کے بعد جو حالت شعور رونما ہوتی ہے وہ دونوں عوامل کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک دوسرے پر موثر ہوتا ہے۔ اب اگر اس کے بجائے غلط سُر نکالا جائے تو یک لخت سارا نغمہ برباد ہوجاتا ہے۔ کسی سُر کو ضرورت سے زیادہ طول دینے سے بھی ایسا ہی ہوتا ہے غرض اس سارے عمل کے دوران میں کل کا تعین اجزاء سے اور اجزاء کا تعین کل سے ہوتا ہے۔

کوئی جملہ یا پیرا پڑھتے وقت جب ہم آخری لفظ پر پہنچتے ہیں، تو اس وقت اس جملہ کا پورا مدعا ذہن کے سامنے ہوتا ہے۔ گر یہ صرف عمل ماضی کے مجموعی اثر کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے، ورنہ در اصل جو شے براہ راست سامنے ہوتی ہے، وہ تو محض آخری لفظ اور اس کا مفہوم ہے۔ اسی طرح کتاب کی ایک فصل یا باب کا مجموعی اثر دوسری فصل یا باب کے معنی کی تحدید و تعیین کرتا ہے۔ اس نہایت پیچیدہ مثال کے ساتھ ہم ایک نہایت آسان و سادہ واقعہ سے مثال دے سکتے ہیں۔ الفاظ ذیل کو ادا کرو "غایت" "عنایت" "سقایت" "حمایت" یہ سب لفظ ایک ہی آواز پر ختم ہوتے ہیں۔ جب ہر لفظ کے تلفظ کو ختم کر چکتے ہیں یا ختم کر چکنے کے قریب ہوتے ہیں تو حس کا جو خاص حصہ شعور کے سامنے ہوتا ہے، وہ آخری آواز ہوتی جو ان سب الفاظ میں مشترک ہے۔ اس سے ماقبل کی آوازیں جن میں ان کے مابین اختلاف ہے وہ شعور سے محو ہو چکتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ہم کو اس امر کا علم برابر رہتا ہے کہ ہم نے فلاں لفظ ادا کیا اور فلاں نہیں۔ مثلاً غایت کہا ہے اور عنایت ابھی نہیں کہا ہے، و قس علی ہذا

[1] اصل کتاب میں ملٹن و درجن کا نام اور ٹینی سن کا ایک شعر نقل کیا گیا ہے۔

یہ صرف اسی وجہ ہو سکتا ہے کہ ہر لفظ کی صورتیں جب آخری آواز ادا ہوتی ہے، تو شعور اس سے ماقبل کی آوازوں کے مجموعی اثر سے متاثر ہوتا ہے۔

ذہنی ارتقا کے ابتدائی مدارج میں مجموعی رجحانات فعلی حرکات کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً بچہ پکڑنا سیکھتا ہے، جس میں آنکھیں اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ اول ہی اول اس کو پکڑنا نہیں آجاتا بلکہ مسلسل کوششوں کے بعد رفتہ رفتہ یہ قوت آتی ہے۔ اس دوران کوشش میں جو تجربات لمس و بصر، کی فعلی حرکت سے حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک ایسا مجموعی رجحان پیدا کر دیتے ہیں، جو پوری طرح منضبط ہو جانے کے بعد بچہ کو ان اشیاء کا قصد کرنے اور پکڑنے کے قابل بنا دیتا ہے، جو اس کو اپنی پہنچ کے اندر نظر آتی ہیں۔ ایسے ہی طریقوں سے حسی تجربات خاص خاص مجموعوں اور نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جو اپنی وحدت میں اپنے ساتھ کے دیگر حسی تجربات سے ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔

یہی حکم اور آلات حس کے ان افعال پر صادق آتا ہے جن سے بچہ بولنا چلنا وغیرہ اور مختلف محسوسات کو شے واحد قرار دینا سیکھتا ہے، مثلاً رنگ وغیرہ کے خاص خاص مختلف محسوسات کا مجموعہ ہی وہ شے واحد قرار پاتی ہے، جس کو سنگترہ کہا جاتا ہے۔ شکر کا دیکھنا ابتدائً اس کے ذائقہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ اس مرئی شکر کو ہاتھ میں لے کر منہ میں رکھنے کے عمل سے یہ واحد پیچیدہ درک حاصل ہوتا ہے، جس کی بنا شکر کے دیکھنے سے اس کی شیرینی کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔

۴۔ معنی کا ابتدائی ابتدائی عمل حافظہ[1] ایک ایسی شے کو متلازم ہوتا ہے جس کو ہم معنی کا ابتدائی اکتساب کہہ سکتے ہیں۔ پچھلی فصل کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ (۱) ہر ایسی توجہ میں، جو تسلسل غرض کے ساتھ ممتاز مدارج کے ایک سلسلہ پر مشتمل ہو، رفتہ رفتہ ایک مجموعی رجحان پیدا ہو جاتا ہے، جو گذشتہ ذہنی تغیر کا نتیجہ اور آئندہ تغیر کا ایک سبب ہوتا ہے (۲) گزشتہ ذہنی عمل کا اثر مابعد اس عمل کا از سر نو اعادہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ محض باقی قائم رہتا ہے (۳) اس کی بقا یا قیام کے لئے حس یا تمثال ذہنی کے ان اجزا کا قیام یا اعادہ ضروری نہیں ہوتا جو ابتداءً اس کی پیدائش میں شریک عمل تھے۔ بلکہ محض ان کے نتائج باقی رہتے ہیں۔ اگر ہم حسی تجربہ

[1] جیسا کہ لفظ حافظہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کے معنی قائم یا باقی رکھنے والی قوت کے ہیں۔ رخ

یا تصوری تمثال کے خاص خاص اجزائے نتائج کو ا، ب، ج، د فرض کریں تو اس طریقہ سے مجموعی عمل صحیح طور پر ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ جب ب کا وقوع ہوتا ہے تو شعور کی نتیجہ حالت ب اور اس ماسبق رجحان یا اثر مابعد کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو ا نے چھوڑا ہے۔ اسی طرح جب د کا وقوع ہوتا ہے، تو شعور کی نتیجہ حالت د پر اور اس ماسبق رجحان کے باہمی عمل پر مبنی ہوتی ہے جو ا، ب، اور ج نے چھوڑا ہے۔ لہٰذا ہم ا کے اثر مابعد کو م اور ا و ب کے اثر مابعد کو م فرض کر سکتے ہیں وکذا لک الخ اور اس طرح پورے سلسلہ کو صحیح طور پر ا، ب م، ج م، د م سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔

اب دیکھو "م" کس شے کو ظاہر کرتا ہے؟ اور شعور کا وہ کونسا تغیر ہے جس پر یہ دلالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اس تعلق پر دلالت کرتا ہے جو ب، ج، د، خاص خاص اجزا کو اس کل کے ساتھ ہے، جس کے یہ اجزا ہیں۔ جو کلی لفظ کسی نہ کسی طرح شعور کی اس حالت کے ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو سکتا ہے، وہ حرف "معنی" کا لفظ ہے۔ لہٰذا م سے مراد معنی ہے۔ ایک ہی مجموعی معروض پر مسلسل توجہ جس معنی کو اصلاً متضمن ہوتی ہے، اس کو ہم ابتدائی اکتساب" معنی سے تعبیر کر سکتے ہیں تاکہ ان میں اور اُن معنی میں جو ائتلاف و اعادہ پر مبنی ہوتے ہیں امتیاز کیا جا سکے۔

یہ بات بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ یہاں صرف حصول معنی سے بحث ہے جس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ تمام معنی اکتسابی ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً مذکورۂ بالا قسم کے اعمال سے جو ایک خاص بصری حس حاصل ہوتی ہے اس کو ہم سنگترے کے معنی دیتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بصری حس میں (ان معنی کے علاوہ جو اس کو دیگر احضارات کے تعلق سے حاصل ہو سکتے ہیں) بجائے خود کوئی ذاتی معنی نہیں ہوتے۔ البتہ ممکن ہے کہ جب حس بصری کافی طور پر واضح ہوتی ہو تو کسی نہ کسی خارجی معروض کے ساتھ تعلق کو بھی مستلزم ہو۔ مثلاً زرد رنگ کی حس کے ساتھ کسی نہ کسی زرد شے کا خیال ہوتا ہے۔ لیکن دوسری طرف کسی زرد شے کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا کہ یہ کھوری ہے، رسیلی ہے اور ایک خاص قسم کی خوشبو اور ذائقہ رکھتی ہے۔ یہ چیزیں بصری احضار کے اصلی معنی کا جز نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ یہ اکتسابی معنی ہیں جو پہلے پہل ابتدائی مسک کے ذریعہ توجہ کے عملی تسلسل سے حاصل ہوئے تھے۔

۵۔ ائتلاف و اعادہ جب میں کسی پھول کو پہلے پہل دیکھتا ہوں اور اس کا نام مجھ کو بتایا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جب اس نام کو سنتا ہوں اس وقت پھول کی تصویر میرے ذہن کے سامنے آجا سکتی ہے گو درحقیقت یہ پھول موجود نہ ہو۔ اب فرض کرو کہ پھول کے اصل ابتدائی ادراک نے اپنا کوئی اثر نہ چھوڑا ہوتا یعنی یہ میرے ذہن پر کوئی پائیدار نتیجہ کئے بغیر نقش برآب کی طرح فنا ہو گیا ہوتا تو یہ حالت بھی میرے لئے پھول کے سرے سے نہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی اور اگر ذہن میں کوئی شے عمل کرنے کیلئے نہ ہوتی یعنی گذشتہ تجربہ آئندہ تجربہ کے لئے کوئی کافی اثر نہ چھوڑتا تو محض نام کا سننا بیکار رہوتا۔

لیکن اس صورت میں ابتدائی ماسکیت ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سابقہ حالتوں کے محض مجموعی اثر سے کچھ زیادہ شامل معلوم ہوتا ہے، جو بعد کی حالتوں کا تعین کرتا ہے۔ یعنی اس میں ماسکہ ائتلاف و اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے۔ اصل تجربہ کی خاص نوعیت، جس کو ہم پھول کا ادراک کہتے ہیں، جزوی طور پر یہ ذہنی تمثال میں پھر بحال ہو جاتی ہے جس کو اصطلاحاً ہم یہ کہتے ہیں کہ نام سے تمثال ذہنی کا اعادہ ہوتا ہے۔ یہ اعادہ ائتلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پھول کا اصل ادراک اور ساتھ ہی اس کا نام سننا، ایک ہی مسلسل شعوری عمل کے دو جزو تھے۔ اس لئے جب نام دوبارہ سنائی دیتا ہے تو اصل ادراک کے بعد جو ذہنی رجحان باقی رہ گیا تھا یہ اس کو از سر نو تہییج کر دے سکتا ہے اور اس طرح تہییج کر دے سکتا ہے کہ پھول کی تمثال ذہن کے سامنے آجائے، گو اصلی پھول حواس کے سامنے موجود نہ ہو۔

چونکہ محض یہ واقعہ کہ شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو چکا ہے، اس تغیر کے دوبارہ وقوع کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اس لئے ماسکہ اعادہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہر جزئی صورت میں اعادہ کا عام امکان زیادہ تر ائتلاف کے ذریعہ سے معرض عمل میں آتا ہے اگر خود تجربہ کا اعادہ کرنا ہو تو تجربۂ ماضی اپنے بعد جو رجحان چھوڑ گیا تھا اس کا دوبارہ تہییج ہونا ضروری ہے، یہ دوبارہ تہییج اگرچہ ہمیشہ نہیں لیکن اکثر کسی احضار کے ذریعہ عمل میں آتا ہے جو ایسے احضار سے مشابہ ہوتا ہے، جو اس تجربہ کے ساتھ جس کا اعادہ ہونے والا ہے ایک ہی تفصیلی مجموعی عمل کے جز کی حیثیت سے واقع ہوا تھا۔ یا یوں کہو کہ بحال کا عمل اعادہ کردہ

اور اعادہ کرنے والے احضار کے گذشتہ ایتلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں پھول کے ادراک اور اس کے نام کے مابین ایتلاف پایا جاتا ہے۔ نام کی تکرار ایتلاف کے ذریعہ سے غیر موجودہ پھول کی تمثال کا احیا کر دیتی ہے۔

۹۔ اعادتی معنی | اصل تجربہ کی کم و بیش جس نسبت سے مکمل و مستقل طور پر تکرار ہوتی ہے اسی نسبت سے اعادہ کی بہت سی شکلیں اور بہت سے مدارج ہوتے ہیں۔ لفظ اعادہ کے اطلاق کے لئے کم از کم جو کچھ پایا جانا چاہیئے وہ ایک نہایت ہی اہم عمل ہے جس کو ہم احیائے معنی کہہ سکتے ہیں۔ تم کو جو معنی پہلی بار حاصل ہوتے ہیں اور جن کا پھر بعد میں احیاء ہوتا ہے یہ دونوں دو ممتاز چیزیں ہیں۔ ابتدائی حصول معنی ہر ایسے سلسلہ کے پہلے وقوع کے ساتھ موجود ہوتا ہے جس میں سلسل غرض پایا جاتا ہو۔ بخلاف اس کے ثانوی یا احیائی معنی اس کی تکرار کے ساتھ ہوتے ہیں اور ان کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ پہلے وقوع ہو چکا ہے (اَ بَ مِ جَ مِ دَ مِ کے سلسلہ میں د کے معنی اس کے پہلے وقوع میں اَ، بَ، جَ، کے مجموعی رجحان کی بناء پر م کے ہوتے ہیں۔ اب فرض کرو کسی آئندہ موقع پر بحیثیت مجموعی کل عمل کی پھر تکرار ہوتی ہے اس کا آغاز اَ سے ہوتا ہے مگر اس دفعہ اَ اس مجموعی رجحان کو تہیج کر دیتا ہے جو اَ، بَ مِ، جَ مِ، دَ مِ کے سارے سلسلے کے گذشتہ وقوع سے پیدا ہوا تھا۔ اس لئے اب درحقیقت آغاز اَ سے نہیں ہوتا بلکہ اَ م سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر اَ مکتسبہ معنی کا ایتلاف کے ذریعہ سے اعادہ کرتا ہے۔

اب آؤ ذرا تان کی مثال پر غور کریں۔ جب ہم اس کو پہلی بار سنتے ہیں تو یہ سر متوالی شعور کے لئے ایک ایسی معنویت و قیمت رکھتا ہے جو اس کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ اس تان کی اس قدر تکرار ہوئی ہے کہ ہم کو اس کی بخوبی شناخت ہو گئی ہے۔ اب آئندہ اس شناخت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سارے مجموعہ کو دہرایا جائے بلکہ اس کا ایک جز سنتے ہی تم پہچان جاؤ گے کہ کونسی تان ہے یعنی یہ جز کل کے بجائے یا اس کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم کو صرف تان کی شناخت ہی سے غرض ہے تو آگے بڑھنا یا جو کچھ آگے آنے والا ہے اس کا ذہنی اعادہ تک غیر ضروری ہوتا ہے اسی طرح اگر میں یہ کہنا شروع کر دوں "دا گن دُ دُ دو دونا" تو تجھ کو آگے

پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اگر سننے والا پہاڑے جانتا ہے تو کل کے اعادہ کے بغیر ہی وہ جان جائے گا کہ آگے کیا ہے۔ اس کے لئے سلسلہ کی ابتدا ہی پورے سلسلہ کے مساوی ہے جس کی وجہ صرف یہی ہے کہ چونکہ یہ کل کے معنی رکھتا ہے اس لئے کل کو بالتفصیل دہرانا فضول ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لیتے ہیں جو شعوری زندگی کی بالکل ادنیٰ سطح سے تعلق رکھتی ہے مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے بعد بلا کسی سابق تجربہ کے چھوٹی چیزوں پر چونچ مارنے ان کو اٹھانے اور نگلنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک جبلی عمل ہے، جس کی غایت اشتہائے غذا کو رفع کرنا ہوتی ہے۔ لیکن شروع شروع میں مرغی کا بچہ کھانے اور نہ کھانے والی چیزوں میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ یہ امتیاز اس کو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ ابتداءً یہ تمام کیڑوں کوڑوں پر بلا تمیز چونچ مارتا ہے۔ ایک خاص قسم کا کیڑا ہوتا ہے جس کو شنجرفی کیڑا کہتے ہیں۔ جب یہ پہلی بار مرغی کے بچہ کے آگے ڈالا جاتا ہے تو وہ اس قسم کی دوسری چیزوں کی طرح اس پر بھی چونچ مارتا ہے لیکن اسکو اچھی طرح سے پکڑتے ہی فوراً نہایت نفرت کے ساتھ پھینک دیتا ہے پھر جب دوبارہ یہ کیڑا سامنے آتا ہے تو وہ اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے، اور اٹھانے سے باز رہتا ہے۔ اب دیکھو اس مثال کی صورت وقوع کیا ہے؟ ہوتا یہ ہے کہ شنجرفی کیڑے کا دیکھنا اس مجموعی رجحان کو ہیج کر دیتا ہے، جو اس کو پکڑنے اور پھر نفرت سے پھینکدینے کا گذشتہ تجربہ کے بعد چھوڑ گیا تھا۔ اس طرح ان تجربات کے اثر کا احیار ہوتا ہے۔ شنجرفی کیڑے کا دیکھنا اس کے مکتسبہ معنی کا احیار کر دیتا ہے یعنی یہ ان تجربات پر دلالت کرتا ہے، جو پہلی مثال سے حاصل ہوئے تھے، اور چونکہ اس سے مراد وہی گذشتہ تجربات ہوتے ہیں، اس لئے ان کا واقعی اعادہ کم و بیش غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور شنجرفی کیڑے کا نفس دیکھنا ہی تمام گذشتہ تجربات کے مساوی ہو جانا اور ان کی جگہ پر کام دیتا ہے۔

جب ایک شے سے دوسری شے مراد ہو، تو بعض اغراض و ضروریات کے لئے یہ دوسری کی جگہ پر کام بھی دے سکتی ہے۔ اگر ا، ب کے معنی دیتا ہے تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ب ہمیشہ ا کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی

ہوگا، جیسے کوئی [illegible] دس روپئے کے نوٹ کے ساتھ [illegible] چاندی کے [illegible]
کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہ نوٹ دس روپیوں کے بجائے چلتا ہے۔ اسی طرح
شنجرفی کپڑے کا محض دیکھنا، ایک حد تک اس حس تنفر کے بجائے کام دیتا ہے
جو زمانۂ سابق میں اس کے دیکھنے کے بعد پیدا ہوچکی ہے۔ یہ گذشتہ [illegible] کے
[illegible] رجحان کو اسی طرح [illegible] ہے، جس طرح کہ [illegible] کے [illegible] میں
یہ رجحان قائم ہوچکا ہے۔ اور اس لئے پہلے [illegible]
نہیں ہوتا۔ مگر اس کی ہیئت میں [illegible] ہوتی [illegible]
عمل اشتہائی کی اصلی نوعیت کا [illegible] ضروری ہے، کہ یہ کسی نہ کسی غایت کی طرف راجع
ہوتی ہے، جو مرغی کے بچہ کی مثال میں اشتہائے غذا کی تشفی ہے۔

کسی غایت کی طرف یہ میلان سارے اشتہائی عمل کی ایک عام نوعیت میں
ظاہر ہوتا ہے۔ جو طرق عمل جس حد تک ناکام ثابت ہوتے ہیں ان کے ترک یا تبدیل
کا اور جو کامیاب ثابت ہوتے ہیں، ان کے قائم رکھنے کا میلان ہوتا ہے۔ مثلاً
مرغی کا بچہ اسی طریقہ سے ٹھیک طور پر ٹھونگنا یا چگنا سیکھتا ہے۔ جب یہ ناکام رہتا ہے
تو مختلف تبدیلیوں کے ساتھ دوبارہ سہ بارہ کوشش کرتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر کامیاب ہوجاتا ہے۔ کامیاب
طریقوں کے باقی رہنے اور ناکام طریقوں کے مٹ جانے کا میلان پایا جاتا ہے۔ کسی غایت کے لئے
کوشش کرنا، خواہ اس کا پوری طرح اندازہ ہو یا نہ ہو، درحقیقت ناکامی اور رکاوٹ
سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے۔ یہ رکاوٹ، مزاحمت یا ناکامی، طرق عمل میں تغیر
اور عدم تشفی کی باعث ہوتی ہے۔ یہ اشتہائی فعلیت کے ابتدائی وقوع پر صادق آتا ہے
اس میں تغیر کوشش کے ساتھ ہمیشہ استقلال و ثبات پایا جاتا ہے۔ یہی اس فعلیت
کے اعادہ و تکرار پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی جو طرق عمل پہلے ناکام ثابت ہوچکے ہیں
ان کے حالات و علامات سے پرہیز کیا جاتا ہے۔ چنانچہ شنجرفی کپڑے کے تاثر یعنی اس
کا نفس دیکھنا ہی اپنے حصول معنی کی بنا پر اس کے ٹھونگنے اور نگلنے کے میلان کو دبا دیگا
بالفاظ دیگر جہاں تک فعل کی غایت کا تعلق ہے، کپڑے کا دیکھنا اس کے چکھنے سے
مرجح ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ بعض اغراض کے لئے ہنڈی اور نوٹوں کو
سکہ پر ترجیح ہوتی ہے۔

جس عمل کو ہم نے احیائے معنی کہا ہے وہ اعادہ کی وہ کم سے کم صورت ہے جس کی تجربہ سے کسی شئے کو سیکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے اور جس کے بغیر اس کی توجیہہ نہیں ہوسکتی۔ یہ اعادہ کی تمام نوعی صورتوں میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، اور ان سب کی قابلیت رہنمائی اسی پر مبنی ہوتی ہے جس وغیرہ کے نوعی اجزا کا احیاء جس قدر تجربہ ماضی سے فہمیدہ تطابق کو ممکن کردیتا ہے، اسی قدر زیادہ یہ اس خاص شعور کو بھی واضح ومتعین کردیتا ہے، جو اس مجموعی رجحان کے نکر تہیج سے پیدا ہوتا ہے، جسکو گذشتہ عمل نے چھوڑا ہے۔

جس واقعہ کی ہم نے اوپر تحلیل کی ہے، اس کی بعض اوقات دوسری طرح سے بھی توجیہ کی جاتی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ جب مرغی کا بچہ دوبارہ اس کیڑے کو دیکھتا ہے، جس کو پہلے نفرت سے پھینک چکا تھا، تو کیڑے کے خاص نشانات بیکوہ کر گذشتہ حس تنفر عود کرآتا ہے۔ تنفر کا ابتدائی تجربہ کیڑے کو پھینکدینے کا محرک ہوا تھا۔ اس لئے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اس حس کا احیاء مرغی کے بچہ کو دوبارہ اس بدمزہ لقمہ سے باز رکھتا ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کوئی ایسی شئے فی الحقیقت واقع ہوتی ہو، جس کو ہم حس تنفر کا احیاء کہہ سکتے ہوں لیکن زیربحث نتیجہ کی توجیہہ کیلئے نہ تو یہ کافی ہے اور نہ غالبا ضروری۔ اس توجیہ بالا کے مطابق مرغی کے بچہ کو (۱) پہلے تو ایک ابتدائی حسی تجربہ حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ کیڑے کو دیکھتا ہے (۲) پھر ایک خفیف سی حس تنفر کا احیاء ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس کے بعد کیا ہونا چاہئے؟ ظاہر ہے، کہ ایک ابتدائی اور دوسری ثانوی، یہ دونوں حسیں علحدہ علحدہ ایک خاص فعل پر آمادہ کرتی ہیں جس کا نتیجہ صرف ایک قسم کا میکانکی اختلال وتصادم ہوسکتا ہے، نہ کہ فہمیدہ رہنمائی۔ بصری تجربہ چکھنے اور اٹھانے پر آمادہ کرتا ہے۔ اور حس بدمزگی، جس کا احیاء ہوتا ہے، وہ پھینکنے اور چونچ سے گرانیکی محرک ہوتی ہے پھینکنے کے میلان کو اٹھانیکے میلان میں صرف اسی حد تک خلل انداز ہونا چاہئے، جس حد تک کہ یہ دونوں حرکتیں ایک دوسرے کے مخالف ومتضاد ہیں اب یہ توقع توکی جاسکتی ہے کہ دونوں حرکات غیر واضح طور پر مخلوط ہوجائیں، یا یہ کہ یکے بعد دیگرے واقع ہوں۔ مگر اس طریقہ سے شعوری عمل نہیں

پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس میں گویا اضطراری نوعیت کے جوہر کی تہیجات میکانکی طور پر جمع کر دئے جاتے ہیں، سا جن سے سوائے میکانی نتیجہ کے اور کچھ بر آمد نہیں ہو سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ شجرئی کیڑے کا دیکھنا پہلے ہی سے ایک خاص معنی رکھتا تھا، تو یہ معنی حس تنفر کی بحالی سے زیادہ واضح ہو جا سکتے ہیں۔ لیکن حس تنفر کی نفس بحالی بذات خود نتیجہ کی توجیہہ کے لئے کافی نہیں ہے، حالانکہ اکتسا معنی خاص حس کے احیا سے قطع نظر کر کے بھی، نتیجہ کی توجیہہ کر سکتا ہے ۞

احیائے معنی، اعادہ کی وہ شکل ہے، جو اپنی نوعیت میں ابتدائی ماسکیت سے بہت زیادہ قریب ہوتی ہے۔ بلکہ ابتدائی ماسکیت ہی سے اسکو مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی عمل کے متوالی پہلو، سب ملکر بحیثیت مجموعی کوئی مکمل رجحان قائم کریں، تو اس عمل کے ایک جز کا اعادہ لازماً پورے رجحان کو متہیج کر دینا چاہتا ہے جسطرح ابتدائی ماسکیت میں گذشتہ تجربہ کی خاص خاص تہیجات آئندہ تجربے میں باقی نہیں رہتیں بلکہ انکے مجموعی اثر ہی بنا پر ایک شعوری تغیر قائم رہتا ہے، اسی طرح مجموعی رجحان کے دوبارہ تہیج سے گذشتہ تجربہ کی جزئیات کا احیا لازمی نہیں ہوتا بلکہ اس کا کچھ نہ کچھ مختلف ہونا ضروری ہے۔ جس شئے کو ابتدائی ماسکیت مستلزم ہے، اس کو یہ بھی مستلزم ہوتا ہے، یعنی شعور کا وہ خاص تغیر جس کو ہم صرف فہم معنی یا مراد سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جو جز کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔

یہاں ہم کو ذرا توقف کر کے نفسیاتی اصطلاح کے متعلق ایک سوال کا تصفیہ کر لینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ کیا ہم اعادتی معنی کو تصور کہہ سکتے ہیں؟ جب میں سنگترے کو دیکھ کر اس کو سنگترہ سمجھتا ہوں، تو قدرتی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس بصری احضار نے سنگترے کے تصور کو یاد دلا دیا یا اس کا احیا کر دیا۔ اسی طرح جب مثلاً یہ مصرع میری نظر سے گزرتا ہے کہ "چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا"[1] اور فوراً ساری نظم بحیثیت مجموعی ذہن کے سامنے آجاتی ہے۔ تو یہ کہنا بالکل قدرتی معلوم ہوتا ہے کہ جو الفاظ میں اس وقت پڑھتا یا سنتا ہوں

[1] مثال بدل دی گئی ہے۔ م

وہ میرے ذہن میں ترانۂ اقبال کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ غرض ان دو صورتوں میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جو شے براہ راست ذہن کے سامنے آتی ہے وہ سابقہ تجربات کے ابتلافات کی بنا پر تصوراً وسیع و ممتد ہو جاتی ہے۔

تصور، احیائے تصور، استحضار تصوریہ ایسی اصطلاحات ہیں کہ اگر ان کے استعمال سے ہم کو روکا جائے، تو ایک ناگوار پابندی ہو گی۔ لیکن ماسکیت و ابتلاف کے طرق عمل میں جو عظیم اختلاف ہے، اس خلط مبحث سے بچنے کے لئے ان میں ایک اہم امتیاز کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ یعنی ایک طرف تو ہم کو آزاد و منفصل اور دوسری طرف بستہ و مجمل تصورات میں فرق کرنا چاہئے۔

جب ترانۂ اقبال کے ابتدائی الفاظ ہمارے ذہن کو پوری نظم کی طرف بحیثیت مجموعی منتقل کر دیتے ہیں، تو اسوقت اس نظم کا تفصیلی اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ یعنی مجھکو اختیار ہے، کہ اپنے ذہن میں کل اس کا اعادہ کروں یا نہ کروں۔ اگر کروں، تو اس قسم کا اعادہ بتکرار الفاظ یا دوسری قسم کی تمثال کے ایک سلسلہ کو مستلزم ہوتا ہے۔

جس میں سے ہر تمثال اپنے ممتاز معنی ظاہر کرتی ہے، اور اسی طرح بجائے خود ایک جداگانہ تصور ہوتی ہے۔

باقی اگر میں بہ تفصیل جزئیات کو یاد نہ کروں، تو مذکورۂ بالا مصرع سے میری سمجھ میں نظم کی صرف مجموعی حیثیت آئیگی جس کے اجزا کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہو گا۔ کسی کل کے اس قسم کے سمجھنے کو، جس میں اجزا کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہو بستہ یا مجمل و ملفوف کہہ سکتے ہیں۔ ملفوف اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی تفصیلات گویا اس کے اندر لپٹی ہوئی ہوتی ہیں، (یعنی شعور کے لئے کھلی ہوئی نہیں ہوتیں) اور بستہ اس لئے کہ جو حسی تجربات یا تمثالات اس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں ان سے یہ اس طرح جدا نہیں ہو جاتا، کہ سلسلہ تصورات کے ایک ایسے مستقل بالذات فرد کی حیثیت سے موجود ہو، جو اپنے کو اصل تجربات یا تمثالات کے غائب ہو جانے کے بعد ہی ظاہر کر سکتا ہو۔

یہی سنگترے کا حال ہے، کہ معروض کے سمجھنے میں، جو کچھ محض اس

سنگترے کے براہ راست دیکھنے کی حس پر مبنی نہیں ہوتا۔ وہ تصوراً پیدا یا فراہم ہوتا ہے۔ تصوری طور پر کتنا حصہ فراہم ہوتا ہے، اس کا پتہ خلاف توقع کے واقعات سے چلتا ہے، مثلاً جس شے کو ہم سنگترا سمجھتے ہوں وہ موم کا بنا ہوا نقلی سنگترا ثابت ہو یا جس گھڑے کو ہم پانی سے بھرا ہوا خیال کرتے ہوں وہ خالی نکلے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ واقعی حس کی تصوری توسیع ایسے تصورات کی شکل اختیار کرے جن کا الگ الگ امتیاز ہو سکتا ہو۔ مثلاً سنگترے کو دیکھ کر سنگترا سمجھنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ اس کے اندرونی گودے کی ذہنی تصویر بھی ہمارے سامنے ہو۔ نہ یہ لازمی ہے، کہ اس کے کھٹے میٹھے ذائقہ کی کسی تمثال کا جداگانہ طور پر احیاء ہو۔ بلکہ تصوری احیاء زیادہ تر ملفوف و مجمل ہی ہو سکتا ہے۔

بلکہ مجمل احیاء کی صورت میں بھی ہم اعادہ کی نسبتاً واضح اشکال کا امتیاز کر سکتے ہیں۔ (حصولی یا اکتسابی معنی کے احیاء جو محض مجموعی رجحان کے داخلی ہیجان پر مبنی ہوتا ہے) اور واضح تصورات کے مابین بہت سے درمیانی مدارج ہوتے ہیں۔ مزید براں جب تصورات واضح ہونا شروع ہوتے ہیں، اس وقت بھی ممکن ہے، کہ یہ واقعی حس کے اس طرح پابند رہیں کہ ایک آزاد سلسلہ تصورات کی کڑیوں کی حیثیت سے اس سے جدا ہوں، اور واقعی حس سے الگ رہ کر بطور خود آگے نہ بڑھ سکیں۔ اس لئے ہم کو دو چیزوں سے بحث کرنی ہے (۱) تعقید و پیچیدگی یا بیش ادراکی سے اور (۲) ان تصورات سے جو واضح تو ہوتے ہیں مگر حسی ارتسامات سے پوری طرح آزاد یا منفک نہیں ہوتے۔

۷۔ اشکال

اگرچہ اشکال میں تصوری احیاء واضح تصور کی طرح جداگانہ طور پر امتیاز نہیں ہوتا تاہم یہ واقعی حس کی نوعیت متغیر اور اس کی پیچیدگی میں اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ "برف کے دیکھنے سے اس کی ٹھنڈک کی ایک بیش احساسی اور بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو اس کے مزے کی ایک بیش ذوقی پیدا کر دیتی ہے"۔ میرے نزدیک اس قسم کی حالتوں میں محض بیش خیالی ہی نہیں بلکہ بیش ادراکی ہوتا ہے۔ برف محض ٹھنڈا دکھائی ہی نہیں دیتا بلکہ ایک ٹھنڈا منظر رکھتا ہے۔ ٹھنڈک سابقہ حسوں کا بقیہ ہمارے

بصری احضارات کے ساتھ اس طرح مخلوط و ملتبس ہو جاتا ہے، کہ گویا براہ راست حسی تجربہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس ٹھنڈک کا ہم کو کوئی ایسا جداگانہ ممتاز تصور نہیں حاصل ہوتا جو احضار بصری کی طرح جداگانہ تمثال رکھتا ہو۔ بلکہ اصلی تجربات حس اور احیا سے مل جل کر ایک مخلوط حس بن جاتی ہے۔

اشکال کی ایک صحیح مثال کے طور پر ہم اصوات کے اُن مخصوص کیفی اختلافات کو لیتے ہیں۔ یہ ان کی پیدائش کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہم تھپکنے کھٹکھٹانے، سنسنانے، پھٹنے، ٹکرانے، تڑخنے، چرچرانے وغیرہ کی آوازوں میں امتیاز کرتے ہیں۔ اب محض حس سمعی کے اعتبار سے تو یہ آوازیں بلاشبہ امتیازی کیفیات رکھتی ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی صاف معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے ایسی اکتسابی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں، جو ائتلاف پر مبنی ہیں۔ ان کو پیدا کرتے وقت، ہر آواز میں ہم کو حرکت و مزاحمت کے خاص خاص امتیازی تجربات ہوتے ہیں، اور جب ہم ان کو پیدا ہوتے دیکھتے ہیں تو اسی قسم کے تجربات ناقص و ابتدائی طور پر تہییج ہو جاتے ہیں۔ جس وقت کہ آوازیں محض سنائی دیتی ہیں، تو ان کی کیفیت ایک حد تک ان حسوں کے ناقص اور تہییج شدہ اعادہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جس جز کا اعادہ ہوتا ہے، وہ عموماً تحلیلی توجہ کے صحیح فعل کے بغیر ممیز نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ سمعی تجربہ کی ایک خاص صورت کے طور پر یہ موجود ضرور ہوتا ہے۔ درحقیقت اُن محاکاتی الفاظ پر غور کرنے سے زیادہ واضح ہو جاتی ہے، جو عموماً ان آوازوں کی نوعیت پر دلالت کرتے ہیں جن کی یہ محاکات بالنقل ہوتے ہیں۔ مثلاً تھپکنے کا لفظ تھپ تھپ کی آواز اور ہشکارنے کا لفظ ہش ہش کی آواز کے مشابہ ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مشابہت تمام تر کان کی سمعی حسوں پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ حرکات تلفظ پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جب ہم لفظ تھپکنا بولتے ہیں تو ہونٹ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں، جب ہشکارنے کا لفظ ادا کرتے ہیں تو سانس ایک تنگ سوراخ سے نکلتی ہے، ان میں اور اس قسم کی دیگر امثلہ میں ہم عموماً حرکی اور خالص سمعی محاکات میں امتیاز نہیں کرتے اسی طرح اصل تجربات میں، محاکات کی جاتی ہے، دونوں اجزا بلا امتیاز ملے ہوتے ہیں

جس سے ایک ایسی مخلوط حسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جو اپنی تحلیل کے لئے ماہر
نفسیات ہی کی سی دقیق النظری کی محتاج ہوتی ہے۔ اس مخلوط کیفیت کی ترکیب میں
آواز کا جز غالب ہوتا ہے، اور حرکی عنصر کا اتلافی حصہ آواز ہی کی ایک خاص
شکل معلوم ہوتا ہے۔

مزید تشریح کے لئے ہم اس تغیر کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جو لمس و مزاحمت
کے ذریعہ بصر میں اور بصر و مزاحمت کے ذریعہ لمس میں واقع ہوتا ہے۔

ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے "مجلا مستقل زرہ بکتر دیکھنا، اس کی سختی، صفائی
اور ٹھنڈک کی ان سابقہ حسوں کو جو ہمارے ذہن میں باقی ہیں، فی الفور بحال کر دیتا اور
برابر قائم و ثابت رکھتا ہے"۔ یعنی یہ زرہ بکتر سخت صاف اور ٹھنڈی معلوم ہوتی ہے
لیکن آنکھ کے اس عجیب ظہور کے ساتھ سختی، صفائی یا ٹھنڈک کے کسی واضح استحضار
تصور یا جداگانہ حس کا ہونا لازمی نہیں ہوتا یعنی ان ظہورات کے مقابل و مطابق
لمسی اور دیگر تجربات کا شعور کی ممیز و جداگانہ صورتوں کی حیثیت سے اعادہ نہیں
ہوتا۔ یہ نفس بصری تجربہ سے ممتاز نہیں ہوتے۔ بلکہ اس اعادہ
کی نوعیت تو بصری تجربہ ہی کی ایک ... معلوم ہوتی ہے، جو گویا اس کی
غیر تحلیل شدہ پیچیدگی پر ایک اضافہ ہوتا ہے اسی طرح
برف ٹھنڈا اس لئے نظر آتا ہے کہ ہم اس کو ٹھنڈا محسوس کر چکے ہیں۔ چنانچہ اگر
چھونے میں یہ ہمیشہ گرم محسوس ہوتا تو یہ کبھی گرم ہی آتا۔ بایں ہمہ اس کا ٹھنڈا نظر
آنا کوئی انتقال ذہنی پر مبنی تصور نہیں ہوتا نہ ہی یہ ممیز طور پر برودت کی کوئی حس ہوتی ہے۔
بلکہ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے، جس کا اس طرح استحضار ہوتا ہے کہ گویا خود بصری تجربہ
کا ایک اصلی جز ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس پر توجہ کرنے کی کوشش کی جائے تو خود اس
کی اور بصری تجربہ دونوں کی مخصوص نوعیت فنا ہو جاتی ہے۔

اب اگر اس کے برعکس ہم اس صورت کو لیں جس میں کہ لمس کے
واقعی تجربہ کو بصر کا احیائی تجربہ متغیر کر دیتا ہے، تو ہم کو اس مرکب کے اجزائے
ترکیبی کا باہمی ارتباط بہت کم زور معلوم ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ
ان کو نسبتۃً زیادہ سہولت کے ساتھ منفصل و جدا کر دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ

معمولاً انسانی تجربہ میں ائتلاف اگر بالکلیہ نہیں تو تقریباً ضرور ناقابل تحلیل ہوتا ہے
لیکن جب تجربہ لمسی واقعی ہوتا ہے، تو بصر کا احیائی تجربہ، لمس کے احیائی عنصر
کے مقابلہ میں بہت زیادہ نمایاں، زیادہ سہل الامتیاز اور منفصل طور پر
قابل ادراک ہوتا ہے۔ ہمارے پاس پیچیدگی کی یہاں ایک مثال ہے
جو آزاد اعادہ سے بہت ہی ملتی جلتی ہے اور بارہا نہایت آسانی کے ساتھ
اس میں ضم ہو جاتی ہے۔ جب ہم آنکھیں بند کر کے کسی شئے کو چھوتے ہیں،
تو ہمارے ذہن میں سطح ملموس کی کسی واضح تصویر کا پایا جانا لازمی نہیں ہوتا۔
لیکن یہ بات ادنیٰ دقت نظر سے بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ مجموعی ارتسام بہرحال
ایک ایسی مرکب شئے ہوتا ہے، جو بصری و لمسی دونوں اجزائے ترکیبی پر
مشتمل ہوتا ہے۔ نیز اکثر صورتوں میں بصری جز اتنا ہی نمایاں ہوتا ہے، جتنا کہ
لمسی، یا اس سے بھی زیادہ۔

۵۔ غیر مستقل واضح تصورات

ایسے واضح تصورات بھی پائے جا سکتے ہیں جو ادراک حسی
کا محض تتمہ و تکملہ ہوتے ہیں، اور اس سے الگ ہو کر کسی
ایسے مستقل سلسلۂ تصورات کے افراد نہیں بن جاتے جو ادراک
حسی کے ختم ہو جانے کے بعد یا سرے سے بلا کسی ادراک حسی کے جاری رہ سکے۔
ایک شکاری کے ذہن میں شیر کو دیکھ کر اس کے جھپٹنے کی واضح تصویر پیدا
ہو سکتی ہے۔ لیکن اس سے کسی ایسے سلسلۂ تصورات کا ذہن میں رونما ہونا
ضروری نہیں ہوتا، جس کو شیر کی فطرت و عادت، یا اس کے شکار کے گذشتہ
تجربات، یا ان قصوں سے تعلق ہو، جو اس کی نسبت اس نے سنے ہیں۔
بلکہ اس سے صرف موجودہ صورت حال زیادہ کامل طور پر سمجھ میں آجاتی
ہے، اور خطرہ سے بچنے کے لئے فوری تدابیر اختیار کرنے میں مدد ملتی ہے۔
اسی طرح فرض کرو کہ جب ہم اندھیرے میں دیا سلائی کی ڈبیا تلاش کرتے ہوں،
اس کے لئے برتنوں کی میز یا کوئلوں کی ٹوکری کو ٹٹولتے وقت میز یا کوئلوں
کی واضح تصویر ذہن میں رونما ہو سکتی ہے لیکن یہ عموماً مستقل سلاسل تصورات
کا باعث نہیں ہوتی۔ البتہ اس سے ڈبیا دیا سلائی کی تلاش میں ہم کو مدد ملتی

یا ہماری رہنما ہوتی ہے۔ ابتداً، تصورات اسی صورت سے واضح ہوتے ہیں یعنی یہ موجودہ ادراک کی توسیع و تکمیل ہوتے ہیں، اور ان اعمال میں معین و رہنما ہوتے ہیں، جو براہ راست موجودہ ادراک پر مبنی ہوتے ہیں۔

۵۔ مستقل سلسلۂ تصورات

مستقل اعادہ کی صورت میں جب احضار مثلاً ب کا اعادہ کیا جاتا ہے، وہ ا سے، جو اس کو بحال کرتا ہے، علیحدہ و مستقل طور پر پایا جاسکتا ہے یعنی ب، بذات خود اسے اپنا ایک جداگانہ وجود رکھتا ہے، جو ا کے بعد بھی قائم رہ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے وہ تصورات جو واضح تو ہوتے ہیں، مگر مستقل نہیں، ان میں ب کا وجود ا کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے تو ہم کو صرف یہ دیکھنا چاہئے، کہ مثلاً مستقل [illegible] کا دیکھنا کیونکر فوراً ہی ان تمام سابقہ حسوں کو بحال کر دیتا اور برابر قائم رکھتا ہے جو اس کی سختی صفائی اور [illegible] کے متعلق ہمارے ذہن میں محفوظ تھیں، اور پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ یہی [illegible] کو [illegible] بھی پہاڑی کے ڈھلوں اور [illegible] مکان وغیرہ کے تصورات پیدا کرتا رہتا ہے۔

مستقل تصورات اکثر اس طرح چلا جاتا ہے کہ اس میں گردوپیش کی اشیاء کا کوئی خیال نہیں آتا جیسا کہ جان [illegible] نے ابھی [illegible] کا ایک بڑا حصہ لندن کی گلیوں میں چلتے ہوئے تصنیف کیا۔ واقعات جس طرح کہ یہ زمانی [illegible] یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، ان کا مسلسل یاد ہونا جس طرح کوئی سلسلۂ واقعات آئندہ واقع ہونے والا ہے اس کی تخیلی اندازہ صرف مستقل تصورات ہی کے سلسلوں سے ہوسکتا ہے۔ نیز ممکن احتمالات اور ان کے نتائج پر غور و فکر بھی اسی عنوان کے تحت میں آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اگر ا، ہو تو ب ہوگا اور اگر ب، ہو تو ج ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ یہی ان اشیاء میں موازنہ کرنے پر صادق آتا ہے، جنکا ادراک باہم زمانی و مکانی تعلق کے ساتھ نہیں ہوا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی چٹان کی شکل سے یا کشمیر کی ایک وادی کا شملہ کی کسی وادی سے موازنہ کرتے ہیں۔

تصورات کی خصوصیات، اور ان میں اور ادراکات میں جو فرق ہے اس پر آگے چلکر بحث ہوگی۔ یہاں ہمکو صرف اتنا یاد رکھنا چاہیے کہ عمل تسلسل تصورات کسی نہ کسی قسم کے تسلسل تمثالات یعنی ذہنی تصاویر کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ البتہ یہ تمثالات تمام تر محض الفاظ یا کسی قسم کی علامات کا احیا ہو سکتے ہیں، جیسے کہ مثلاً وہ علامات جو ریاضیات میں استعمال ہوتی ہیں۔

۱۰۔ **ائتلاف حرکی** | چونکہ ذہنی اور عصبی اعمال میں باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے اس لئے حیات ذہنی ہمیشہ ہی سے ان ہیجانات کے ساتھ برابر وابستہ رہتی ہے، جو نظام عصبی کے مرکز سے باقی جسم کی طرف جاتے ہیں، اور اسی طرح داخلی اعضا کے تغیرات اور بالخصوص عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں، جن سے حرکات یا میلانات حرکت پیدا ہوتے ہیں۔ خاص خاص حرکات تو خاص خاص تغیرات [illegible] ایک حد تک تو نظام عصبی کی موروثی ساخت پر مبنی ہے جیسا کہ اضطراری و جبلی اعمال میں ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس قسم کی وابستگیوں کا ائتلاف حرکی کے ذریعہ بھی اکتساب ہوتا رہتا ہے اس طرح کے ائتلافات اصلاح عمل یا دلچسپی اور انتخابی توجہ کے ماتحت قائم ہوتے ہیں۔ مثلاً کہ تکلیف دہ حس کے ساتھ، سابقہ ائتلافات کے علاوہ پراگندہ بے طور حرکات بھی پائی جاتی ہیں لیکن اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت ہو جس سے تکلیف میں کچھ سکون معلوم ہو، تو یہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتی ہے، اور کم و بیش، پھر جب کبھی ایسی حالت رونما ہوتی ہے تو اس کا اعادہ ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے جن حرکات سے غیر تشفی بخش نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان کے ترک کا میلان ہوتا ہے۔ ائتلاف حرکی کو عمل میں لانے کے لئے خود مؤلم یا تکلیف دہ تجربہ کا اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ مجموعی حالت کے کسی نمایاں پہلو کا اعادہ کافی ہو سکتا ہے۔ جو پرندے انسان سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ محض کسی آدمی کے ہاتھ میں بندوق دیکھ کر نہیں ڈرتے بلکہ وہ اسی وقت ڈر کر بھاگتے ہیں جب یہ واقعتاً ان پر فیر کرتا ہے۔ لیکن اس کے بعد آخر کار یہ محض انسانی شکل ہی سے خوف کھانے لگتے ہیں اور جب کبھی یہ کسی انسان کو

اپنی طرف آتا ہوا دیکھتے ہیں فوراً اڑ جاتے ہیں۔ اس طرح دماغی حرکات کا خاص خاص اشیا کے ادراک سے ایتلاف ہو جاتا ہے۔ ”وہم کو لطف اشیا کا مشکور ہونا چاہئے کہ اس کی بدولت وقوع خطرات سے پہلے ہم کو ان کی اطلاع ہو جاتی ہے۔“ کسی مثال جس کا وقوع ایک معنی حاصل کر لیتا ہے، اور جب اس اکتسابی یا حاصل کردہ معنی کا اعادہ ہوتا ہے، تو آنے والے خطرہ کو دفع کرنے کے لئے مناسب حرکت سرزد ہو جاتی ہے۔

یہ لذت پر بھی اسی طرح صادق آتا ہے، جس طرح کہ الم پر۔ یعنی جو طریق عمل کسی تشفی بخش سا تجربہ کا باعث ہوتا اور اس کو قائم رکھتا یا ترقی دیتا ہے وہ ایتلاف کے ذریعہ سے اس طرح جاگزیں ہو جاتا ہے کہ جب کبھی موقع آتا ہے، پھر رونما ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی اکتسابی معنی پہنچ کر دا پہلے ہی سے انطباق پیدا کر لیتا ہے۔ ”اگر اشتہا کا زور ہو تو لذیذ چیزوں کی موجودگی کی خفیف علامات بھی ان سے متمتع ہونے والی حرکات کو ابھار دیتی ہیں۔“

حرکی ایتلافات اپنے مطابق حرکات اور ان کے نتائج پیدا کرنے میں صرف اس شرط سے موثر ہو سکتے ہیں کہ ان کے مناسب و موزوں معروضات واقعاً ادراک حسی کے سامنے موجود ہوں۔ بخلاف اس کے مستقل تصورات کے سلسلوں میں جس شے کا احیاء ہوتا ہے، وہ حرکت کے تصوری استحضارات ہوتے ہیں، جو محض ممکن یا مستقبل حالات کے مناسب تجویز عمل کا کام دیتے ہیں۔ لیکن جب کسی واقعی صورت حال کا سامنا ہو، تو حرکی ایتلافات براہ راست موزوں و مناسب راہ عمل کا تعین کر سکتے ہیں، اور مستقل تصورات کے کسی سابق سلسلہ کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ چنانچہ جس وقت ایک بھوکا پیاسا آدمی اپنے سامنے بھنا ہوا گوشت اور ٹھنڈا پانی دیکھتا ہے، تو اس کو اپنے آئندہ عمل کے تصوری سلسلہ کو ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ اس کے بغیر فوراً مناسب عمل اختیار کر لیتا ہے۔

جب متواتر اور یکساں طور پر واقع ہونے والے حالات کے متعلق

کوئی ائتلاف قائم ہو جاتا ہے، تو یہ توجہ یا شعور کے بغیر ہی عمل کر سکتا ہے۔ مثلاً جس وقت ہم کسی ہجوم یا بھیڑ میں بچ بچ کر گزر رہے ہوں، اور ہماری توجہ کسی دوسری طرف ہو، تو اس وقت یہی ہوتا ہے۔ ایک اور دلچسپ و نمایاں مثال ہوٹل کے ایک ملازم کا قصہ ہے جو پہلے فوج میں سپاہی تھا۔ یہ ایک روز بہت سی رکابیاں لئے جا رہا تھا کہ کسی شریر نے زور سے کہا "اٹنشن"، جس کی بدولت اس کے ہاتھ فوراً نیچے ہو گئے اور رکابیاں فرش پر گر کر پاش پاش ہو گئیں۔

لیکن حرکی ائتلاف کا عمل محض خود حرکی عادات ہی تک محدود نہیں۔ جب ہم جلتی ہوئی شمع دیکھتے ہیں تو اس کو گل کرنے کیلئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے وہ کوائتلافی ابھار سے تعلق رکھتی ہیں، تاہم یہ ائتلاف اس وقت تک عمل نہیں کرتا جبتک ہم شمع کو گل کرنا نہ چاہیں، یعنی جبتک ہم اس کی طرف اس حیثیت سے متوجہ نہ ہوں کہ اسی روشنی کو گل کرنا ہے، اسوقت تک ائتلاف کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب کوئی راہ رو اپنے کو اچانک کسی کھڈ کے کنارہ پا کر پیچھے ہٹتا ہے، تو اگرچہ یہ حرکت حرکی ائتلاف کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس پر آمادہ ہونے [illegible] کی صورت حال کے [illegible] شعور [illegible] سمجھنا ہی ہوا کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ چار باتیں ایسی ہیں جن کو اس قسم کے اعمال کی خصوصیات سمجھنا چاہیئے (۱) یہ ان تجربات [illegible] کو دوبارہ حاصل کرنے کے وسائل فراہم کرتے ہیں، جو ایسے ہی حالات کے اندر گذشتہ زمانہ میں واقع ہو چکے ہیں (۲) اس کا انحصار سابقہ ائتلافات پر ہوتا ہے لیکن (۳) یہ ائتلافات براہ راست خود تجربات کو تازہ کر کے عمل نہیں کرتے، بلکہ ان جسمانی حرکات کے اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتے ہیں جن پر یہ تجربات مبنی ہوتے ہیں، (۴) جس حد تک کہ تجربات ماضی اس طریقہ سے بحال ہوتے ہیں وہ تصوری اعادہ یا احیاء نہیں ہوتے، بلکہ واقعی حسوں کے طور پر واقع ہوتے ہیں۔

حرکی ائتلاف کی رہنمائی میں، حرکی فعلیت کے ذریعہ سے اسطرح

جو احیا ہوتا ہے، وہ مستقل تصورات کے سلسلوں سے زیادہ قدیم یا ابتدائی
تے ہیں۔ بچوں اور حیوانوں کے ذہنی ارتقا کے ایسے ادنیٰ مدارج میں نظر
آتا ہے جبکہ مستقل تصورات یا تو ہوتے ہی نہیں یا بہت ہی ابتدائی شکل میں
ہوتے ہیں۔ مستقل تصورات کے بغیر یا ان سے علٰحدہ اس کا واقع ہونا، ادراکات
ادراکی عمل کی ایک ممتاز خصوصیت ظاہر کرتا ہے۔ چھوٹے بچوں اور حیوانات
کی ذہنی زندگی زیادہ تر ادراکی سطح پر ہوتی ہے اور سلاسل تصورات کا
تعلق اس کے بعد کی ترقی سے ہوتا ہے۔

جن حسوں کو جسم کے داخلی اعضا کے تغیرات سے تعلق ہوتا، ان کا
احیا بھی دراصل اسی طرح ہوتا ہے۔ لیکن داخلی تغیرات کی ان عضوی حسوں
کو تصور سمجھنے میں ہم کو تمام اُن مرکز کی طرف جانے والے عصبی تہیجات کو
ملحوظ رکھنا چاہیئے، جو عام افعالِ حیات کی نگرانی کرتے ہیں نیز ان تہیجات کو
بھی جو عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ساتھ ہی اُن عضلات کا ہم کو خصوصیت
کے ساتھ خیال رکھنا ہے، جو تنفس اور دورانِ خون وغیرہ کے سے افعال
سے تعلق رکھتے ہیں، نیز اُن عضلات کا جن پر جسم اور اس کے جوارح کی
خارجی حرکات موقوف ہوتی ہیں۔

داخلی اعضا کا تغیر ایک بڑی اہم حد تک اندرون جسم کے عصبی تغیرات
ہی ہوتا ہے۔ ہر شدید عصبی اختلال اپنے کو سارے جسم میں پھیلا دینا چاہتا
ہے، جس کا اثر تنفس، حرکتِ قلب، دوران خون، عضلات کے تناؤ وغیرہ
تمام چیزوں پر پڑتا ہے۔ اس قسم کا عصبی اختلال پہلے پہل تو کسی خارجی ارتسام
پر ہے، مثلاً زخم یا چوٹ وغیرہ کی وجہ سے واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے بعد
خارجی ارتسام کے بغیر محض اختلال کی بنا پر کبھی کم و بیش تازہ ہو سکتا ہے۔ اور
اسوقت یہ مرکزی طور پر ایسی عضوی حسوں کو پیدا کر سکتا ہے، جو اس کے اصلی
و ابتدائی وقوع کی حسوں سے نہایت نمایاں مشابہت رکھتی ہیں۔ عضویاتی
تہیج کا احیا بالواسطہ ہوتا ہے، اور پھر یہ بلا واسطہ حس کو پیدا کر دیتا ہے۔ گدگدی
محض جلدی حس نہیں ہوتی، بلکہ جلدی حس مرکزی نظام عصبی میں تغیرات کا

طرح یاد رکھتے ہیں، جبتک اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب ضرورت باقی نہیں رہتی تو نہایت ہی سرعت کے ساتھ یہ محو ہونا شروع ہوجاتا ہے مدرسہ کے اکثر لڑکے اپنا سبق سنا چکنے کے بعد اس کو بھول جایا کرتے ہیں پیروی کے بعد وکلا کو اکثر مقدمہ کی جزئیات یاد نہیں رہتیں۔ ایک لڑکا ہومر کے تیس شعر حفظ کرکے فوراً اچھی طرح سنا دیتا ہے، اور دوسرے دن اس حد تک بھول جاتا ہے کہ مسلسل پانچ شعر بھی نہیں سنا سکتا۔ اسی طرح ایک وکیل کسی وکیلانہ ضرورت سے ایک ہفتہ میں دندانے دار پہیوں کے بنانے کی ترکیب سے پوری طرح واقفیت حاصل کرتا ہے مگر دوسرے ہفتہ یہ ضرورت ختم ہو جانے کے بعد کسی دوسری ضرورت کی بنا پر پسلیوں کی تشریح کا علم حاصل کرتا ہے، اور اس کو فراموش کر دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ دلچسپی کا عام رخ بعض تجربات کی یاد کو آسان کر دیتا ہے۔ جو رجحانات ذہن اس کے مطابق ہوتے ہیں، وہ زیادہ آسانی کے ساتھ توجہ پذیر ہو جاتے ہیں۔ جس شے کو یاد رکھنا ہوتا ہے، خود اس کی طرف براہ راست توجہ بس صرف ایک حد تک درکار ہوتی ہے۔ مثلاً وکیل کو دندانے دار پہیے بنانے کی ترکیب جو ایک ہفتہ تک یاد رہتی ہے، اس کی وجہ مقدمہ کی عام دلچسپی ہے نہ کہ براہ راست یہ دندانے دار پہیوں پر مستوا تر توجہ یا ان کا برابر خیال کرتے رہنا۔ غرض اس کے مطابق جو ذہنی رجحانات ہوتے ہیں وہ خود اس شے کی طرف براہ راست توجہ سے اتنے توجہ پذیر رہتے جتنے کہ اس کی کسی متعلقہ چیز کی طرف توجہ سے۔ جبتک یاد رکھنے کی ضرورت رہتی ہے اس وقت تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ذہن پر کوئی شے مستولی ہے۔ اور جب یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، تو گویا ایک بوجھ سا اتر جاتا ہے اور یاد رکھنے کی قوت غایب ہو جاتی ہے۔

پروفیسر پلسبری کے بعض اختبارات سے اس قسم کی سہولت کی نوعیت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کو چند مطبوعہ الفاظ جن کا املا غلط تھا یکے بعد دیگرے قریباً ۱/۵ سکنڈ کے لئے پردہ پر دکھائے گئے۔ اور کہا گیا

کہ ان کو تم بہ آواز بلند پڑھو۔ اس نے زیادہ تر غلط پڑھا اور املاء کی اکثر غلطیوں پر نظر نہیں پڑی۔ لیکن ہم کو یہاں غلطیوں کی نوعیت و کثرت سے بحث نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو اس اثر سے غرض ہے، جو کسی لفظ کو پردہ پر دکھلانے سے ذرا پہلے ایک ایسے لفظ کے بولنے سے پیدا ہوا، جو دکھلائے جانے والے لفظ کے ساتھ کچھ اختلاف رکھتا تھا۔ اس کا نتیجہ ہمیشہ یہ ہوا کہ اغلاطِ املا کو نظر انداز کر لینے کی تعداد بہت بڑھ گئی۔ بہت ہی کم مثالوں میں ایسا ہوا کہ بولے ہوئے لفظ سے، دکھائے جانے والے لفظ کی طرف قبل اس کے کہ وہ دکھلا جائے انتقال ذہن ہوا ہو۔ مگر اس میں بھی املا کی غلطیوں کی تعداد اتنی ہی رہی جتنی کہ اور اوقات میں تھی۔ اکثر صورتوں میں دونوں لفظوں کا تعلق چھپے ہوئے لفظ کے دیکھ لینے سے محسوس ہوا۔ ایسی صورتوں میں اختلاف نے تلفظ کو داخل شعور ہونے میں مدد دی۔ اس سے بصری ارتسام کے نتائج کی تصدیق ہوتی نظر آتی تھی۔ اور اس وثوق کا احساس ہوتا تھا کہ جو لفظ نظر آرہا ہے وہ ہی مراد تھا۔ جو الفاظ پکار کر کہے گئے، اگرچہ وہ خود واقعاً دوسرے الفاظ کے اعادہ کا باعث نہیں ہوتے تاہم ایک لفظ کے بجائے دوسرے کے اوراک کو انھوں نے سہل ضرور بنا دیا۔

عمل مزاحمت کو سہولت کا سلبی پہلو سمجھنا چاہئے۔ جو شے ایک ذہنی عمل کے وقوع میں سہولت پیدا کرتی یا معین ہوتی ہے، وہی دوسرے ذہنی عمل کے وقوع میں مزاحم ہوتی ہے۔ دایہ جس کی توجہ ہمہ تن بیمار بچہ کی طرف ہے اُس سے وہ ارتسامات نظر انداز ہو جا سکتے ہیں جو اس کی اصلی موجودہ دلچسپی سے تعلق نہیں رکھتے۔ مختصر یہ کہ ہر ذہنی عمل، اگر یہ دیگر ذہنی اعمال کے وقوع میں معین نہیں، تو جس حد تک معین نہیں ہے اسی حد تک انکے وقوع میں مزاحم و مانع ضرور ہوگا۔

۱۲۔ عادت اور خود حرکیت

جن افعال کے لئے ابتداً توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان کا قریباً انھیں ابتدائی حالات میں اعادہ ہوتا ہے تو ایک مدت کے بعد وہ بلا توجہ ہونے لگتے ہیں۔ ایسے افعال کو خود حرکتی، یعنی خود بخود ہونے والا کہتے ہیں۔

جو عادتی فعل بلا توجہ واقع ہوتے ہیں، ان کی واضح ترین مثال وہ افعال ہیں جن کو کرتے وقت توجہ کسی دوسری جانب ہوتی ہے۔ مثلاً ایک طرف آدمی کپڑا بنتا یا کوئی باجا بجاتا ہے، اور ساتھ ساتھ نہیں بھی کرتا جاتا ہے۔ یا بازار کی بھیڑ میں چلا جا رہا ہے، اور ساتھ ہی اپنے خیال میں بھی غرق ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کی مثالوں میں غالباً کامل بے توجہی نہیں ہوتی۔ مثلاً بجانے والے کو کم و بیش اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ وہ بجا رہا ہے، اور اپنے خیال میں غرق رہ کر بھی اس امر سے کلیتہً بے خبر نہیں ہوتا وہ اس وقت ایک بھیڑ میں ہے، اور چل رہا ہے۔ البتہ اس قسم کی حالتوں میں، جو کچھ قطعیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ تفصیلاتِ فعل کی طرف کوئی مستقل و ممیز توجہ نہیں ہوتی۔

"یہ فرق ہم کو ایک اور صنف کے افعال عادیہ کے سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے، جن کی خواہ کتنی ہی مشق کی جائے مگر وہ ثانوی خود حرکیت کی سی حالت نہیں اختیار کرتے۔ پٹہ بازی اسکی ایک عمدہ مثال ہے مشاق سے مشاق پٹہ باز بھی پٹہ بازی کے وقت غیر متعلق سلسلۂ خیالات میں مصروف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس نہایت ہوشیار رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سارا فعل نہیں بلکہ اسی کے صرف بعض اجزا ہی اسطرح بالکل عادت پر مبنی ہوتے ہیں، کہ بذات خود ان کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی مشاق پٹہ باز کو وار کرنے اور وار کو خالی دینے کی خاص خاص حرکات پر غور نہیں کرنا پڑتا۔ البتہ جس شئے کی طرف توجہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ حریف کی چالیں ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے حریف کے پٹہ کو دیکھتا یا محسوس کرتا ہے کہ کس رخ پر گھوم رہا ہے، تو اس کے مناسب جواب یا حرکت از خود سرزد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک ایسے سلسلۂ حرکات کو مناسب طور پر ترکیب دینے کے لیئے توجہ کی ضرورت ہوتی ہے، جسکے ترکیبی انفرادی طور پر خود حرکتی ہوتے ہیں، اور اس ترکیب کو برابر بدلنے والے حالات کے مطابق کرتے رہنا پڑتا ہے۔ ہمارے تمام ارادی افعال میں توجہی تطابق ملا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی کسی ارادی فعل کے

جو اجزا نسبتہً نئے ہوتے ہیں ان کا توجہی تطابق ہوتا ہے، اور جن کی نسبتہً یکساں طور پر تکرار ہوتی رہتی ہے، ان کا تطابق خود حرکتی ہوتا۔ چنانچہ مثلاً چراغ کے گل کرنے کے ارادہ یا فیصلہ کو توجہ کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کی طرف جانے اور پھونک سے بجھانے کا عمل خود حرکتی ہوتا ہے۔[۱]"

عادت جسمانی افعال ہی تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ فکر و ارادہ کی بھی عادتیں ہوتی ہیں۔ بلا شبہ فکر و ارادہ خود اپنی نوعیت ہی کی رو سے ایسے افعال ہیں جو توجہ کو مستلزم ہیں، اور جب ہم "عادت فکر" یا عادت ارادہ" کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ ارادہ کی خاص حرکات یا فکر کے خاص سلسلے بغیر توجہ کے جاری رہ سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ پیٹ بازی کے سے جسمانی افعال میں وہ خود حرکتی اعمال بطور اجزائے ترکیبی کے ایک ایسے عمل میں داخل ہو سکتے ہیں، جو من حیث المجموع خود حرکتی ہونے سے بہت دور ہوتا ہے۔ فکر و ارادہ کی عادتوں کی صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ ان میں ایک وسیع میلان عادت خاص خاص مواقع پر ایسے مخصوص اعمال کے ذریعے تکمیل پذیر ہوتا ہے، جو خود اختیاری نہیں ہوتے۔ مثلاً جس دن خط وصول ہوتے ہیں اسی دن اُن کے جواب دینے کی عادت کو لو، کہ اس میں جو شے عادتاً اور از خود واقع ہوتی ہے وہ جواب لکھنے کا اصل عمل نہیں دیکیونکہ اس کے لئے تو صراحتہً توجہ کی ضرورت پڑتی ہے) بلکہ جس دن خط موصول ہو اسی دن جواب لکھ دینا البتہ ایک ایسا عادتی و خود حرکتی فعل ہے، جو حسب معمول واقع ہو جایا کرتا ہے۔ اور اس کو دوسرے دن پر اٹھا رکھنے کا خیال علاحدہ معمولی تحریکات کے نہیں آتا۔ عادت فکر کی ایک عمدہ مثال ضلع جگت کا استعمال ہے۔ بعض لوگ ہمیشہ ضلع جگت کا استعمال کرتے رہتے ہیں اور محض اس لئے کر لیتے ہیں، کہ اس کی عادت ہوگئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بجائے خود ہر ضلع جگت کے لئے توجہ کی ضرورت یقیناً ہوتی ہے۔ لیکن کسی اور رخ کے بجائے توجہ کا اس طرف از خود مائل ہونا

---

[۱] "تفسیات تحلیلی" جلد اول صفحہ ۲۳۰-۲۶۱ [۲] ایضاً صفحہ ۲۶۲

ایک عادتی امر ہوتا ہے۔

عادت کے قائم ہونے میں دو مختلف باتیں عمل کرتی ہیں، ایک تو ماسکیت اور دوسری وہ اصلی نوعیت طلب جس کے مطابق طلبی اعمال اپنا مطلب حاصل ہو جانے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر بچہ کے چلنے کو لو اس میں ابتداءً پوری توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ شروع شروع میں بچہ کی کوششیں اس کے ارادہ کے مطابق بہت کم پوری اترتی ہیں، کیونکہ ان کا پورا اترنا صرف اسی بات پر مبنی ہوتا ہے، کہ خاص خاص عضلات مناسب ترتیب و تناسب کے ماتحت جلد از جلد اور کم از کم مزاحمت کے ساتھ منقبض ہوں۔ لیکن جب شروع میں بچہ چلنا سیکھتا ہے تو کچھ تو غیر ضروری عضلات منقبض ہو جاتے یا سکڑ جاتے ہیں، جن سے لازماً مزاحمت پیدا ہوتی ہے۔ اور کچھ بروقت اپنے ٹھیک انداز سے منقبض نہیں ہوتے جس کی بدولت فعل میں ابتری واقع ہو جاتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حصول مطلب کی کوشش چونکہ دراصل ناکامی و مزاحمت سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے، لہذا جس حد تک عضلی انطباقات ناکام ہونگے اسی حد تک ان کے بدلنے کا میلان بھی پیدا ہوگا۔ اسی طرح بچہ بتدریج کامیابی سے قریب تر ہوتا جاتا ہے اور کامیاب اعمال ہی مستقل طور پر باقی رہتے ہیں، باقی جو محض آزمائشی ہوتا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر ایک ایسے مقررہ باقاعدہ سلسلہ حرکات کی عادت ہو جاتی ہے، جو شعوری کوشش کے بغیر (جو آزمائشی و ناکامی کے خودبخود جاری رہ سکتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا ہوگا کہ عادت کا قیام عمل سہولت کی ایک مثال ہے کیونکہ طلب جن رجحانات کو چھوڑ جاتی ہے، وہ آئندہ طلب کے لئے اسی کی غایت کے حصول کو سہل کر دیتے ہیں۔ بالآخر جب یہ عمل سہولت کے ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ شعوری کوشش کی ضرورت نہیں رہتی تو فعل مطلوب از خود ہونے لگتا ہے۔

۱۔ حس کی نوعیت اور اصل

حس یا ارتسامات نفسیات کے ابتدائی مسلمات ہیں۔ خود اُن کی توجیہہ از روئے نفسیات ناممکن ہے۔ جس طرح ذہنی تمثالات حس کے تابع ہوتے ہیں۔ خود حس کسی اور عمل کے تابع نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفس خاص قسم کے ارتسامی تجربات کی قابلیت رکھتا ہے، لیکن یہ کوئی توجیہہ نہیں۔ جب ہم یہ دریافت کرنا چاہیں کہ نفس کو یہ قابلیت کیسے حاصل ہوئی تو بجائے نفسیاتی کے طبعی اور عضویاتی اسباب کا حوالہ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں حس کے قریب ترین اسباب و شرائط و اعمال ہیں جو ہمارے دماغ میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان کا باعث بعض اور حوادث ہوتے ہیں، جو اعصابی اعضا میں ہوتے ہیں، جو یا تو ہماری سطح جسم کے اوپر اس کے اندر واقع ہیں۔ پھر خود ان حوادث کا باعث یا تو جسم کے اور اندرونی اعمال ہوتے ہیں، جیسے معدہ، پھیپھڑے وغیرہ یا ماحول جسم کے واقعات جو خارجی اعضائے حسیہ، آنکھ، کان جلد وغیرہ کو متاثر کرتے ہیں۔

حس کی نوعیت سے بحث کی جا چکی ہے اب اس کے متعلق ایک بات

اور یاد رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ حس کوئی ایسی شئے نہیں جس کا ذہن محض خیال کرتا ہو بلکہ یہ ایسی شئے ہے جس کا بالذات تجربہ ہوتا ہے۔ شعور کے اندر اس کا وجود محض سایہ کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ جب واقعی حس معدوم ہو جاتا ہے تو اس کا واقعی وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ حسیں نفس کے لئے صرف معروضات فکر ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا وجود نفس کے اندر بھی ہوتا ہے۔ اس سے بالکل متعلق ایک اور بات ہے وہ تجربۂ حسی کی ذاتیت یا انفرادیت ہے، یعنے ہر فرد کو خود ہی ذاتی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ نہ کہ دوسروں کی حس کا۔

اگرچہ حسی تجربات ہوتے ہیں اور ان کا وجود شعور انفرادی کے مشمولات کے طور پر ہے، لیکن ساتھ ہی یہی وہ اشیا ہیں جن کی طرف توجہ کیجاتی ہے، جن میں امتیاز کیا جاتا ہے، جن کا ایک دوسرے سے موازنہ کیا جاتا ہے، جن کو پسند اور ناپسند کیا جاتا ہے۔ یہ معروضی تجربات بالاختصار کہلاتے ہیں لیکن بذات خود یہ مکمل یا مستقل نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے ثبت کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی اور شئے بھی ایسی سمجھ میں آئے جو ان سے متعلق تو ہو لیکن جس کا بالذات تجربہ نہ ہوتا ہو۔ کسی حس کو ایک خاص قسم کا حس سمجھنا، اور یہ سمجھنا کہ یہ وہی قائم ہے یا تغیر وقت کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوا ہے، بے اس کے ناممکن ہے ایک وقت میں صرف اسی وقت کا بالذات تجربہ ہو سکتا ہے۔ کہ ایسی شئے کو ماننا چاہئے، جس کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی باقی ماضی یا مستقبل کے ممکن تجربات سے تجربۂ حال کی موافقت یا مخالفت ایک ایسی ہی فکر سے متعلق ہو سکتی ہے، جو اس وقت کے بالذات یا فوری تجربہ سے ماورا ہو۔

ایک اور طرح بھی حسی تجربات ایسے افکار سے متعلق ہوتے ہیں، جو خود ان کے فوری وجود سے ماورا ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ان حسی تجربات سے ہمیشہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ذہن متفکر کا ایسی چیزوں سے تعلق پیدا کر رہے ہیں، جن کو ہم موجودات خارجی کہتے ہیں ان کے معنی نفس ان کے

وجود سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں یعنے یہ اُس شے کی جانب اشارہ کرتے ہیں
جو ان کا سبب ہوتی ہے مثلاً سرخی کی حس کے معنی سرخ شے کے ہیں کیونکہ ہم
اس شے کے جو سرخ معلوم ہو۔ احضار حسی کے مفہوم میں ہم یہ بات داخل
سمجھتے ہیں کہ کوئی ایسی شے اس کا سبب ہے جو بذات خود فوری تجربہ
نہیں۔ بلکہ اس کا وجود حس سے قبل اور اس کے بعد بھی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ احضار دوگونہ مفہوم رکھتا ہے۔ اس سے
ایک تو خود احضار کا وجود معلوم ہوتا ہے یعنے وہ شے جس کا فوری تجربہ ہورہا
ہے دوسرے یہ ایسی شے کا پتہ دیتا ہے جسکا فوری تجربہ نہیں ہورہا۔ یعنے
احضار ایک ایسے احضاری فعل پر مشتمل ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے یہ
وہ اشیاء پیش کرتا ہے جو بذات خود حاضر نہیں ہیں۔

بڑی حد تک احضارات سلئے یہ معنی ائتلاف و خازنیت سے حاصل
کئے ہیں لیکن بالکلیہ نہیں۔ مرادی معنی ہیں بالآخر اصل معنی کو مستلزم ہوتے ہیں جسکی خازنیت
یا ائتلاف سے توجیہہ نہیں ہو سکتی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو خالص حس نہیں ہو سکتا اس کے
ساتھ اصلی یا اکتسابی معنی ضرور شامل ہوتے ہیں اتنا ہی نہیں؟ بلکہ ہم یہ ایک
قاعدہ کلیہ مقرر کرسکتے ہیں کہ حس ہمیشہ مرادی معنی پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ خازنیت
و ائتلاف اپنا عمل حیات ذہنی کے اول یوم ہی سے شروع کردیتے ہیں
کہا جا سکتا ہے کہ زندگی کے سب سے پہلے تجربہ کے متعلق یہ کلیہ صحیح نہیں لیکن
ہم اگر آبائی تجربات کے موروثی اثرات سے قطع نظر بھی کرلیں تو ہم کو یہ تسلیم
کرنا پڑتا ہے کہ حیات شعوری کا اولین لمحہ محض فرضی یا تصوری صورت ہے جس
پر علٰحدہ بحث کے لئے متعین طور پر اس کا پتہ چلانا دشوار ہے۔ لہذا اس
نقطۂ نظر سے بھی حس خالص ایک مصنوعی انتزاع یا ذہنی تجربہ سے کچھ زیادہ
وقعت نہیں رکھتا ورنہ فی الواقع کوئی حس ایسا نہیں ہے جو تجربات ماضی کے
اثر سے بالکل خالی ہو۔

۲۔ مہیج اور حس	اول تو حس اسی وقت پیدا ہوتا ہے ، جبکہ کسی حسی عضو میں

ہیجان رونما ہو کر عصبی تاثرات کو دماغ تک پہنچاتا ہے۔ حسی عضو میں خاص قسم کے خلیا ہوتے ہیں، جو کچھ اس طرح کے بنے ہیں کہ جب مناسب واقعات خواہ وہ داخلی ہوں یا خارجی ان کو متاثر کرتے ہیں تو ان میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم یہ اعضا اپنے مخصوص مہیج کے علاوہ اور کسی سے متاثر نہیں ہوتے۔ چنانچہ آنکھ کے اندر جو آلۂ حس ہے، اس کی ساخت اس طرح کی ہے کہ ضیائی تموجات کے علاوہ اور کسی خارجی سبب سے وہ متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کان ایک ایسا عضو ہے جو صرف صوتی تموجات سے متاثر ہوتا ہے۔ جو مہیج جس عضو سے خاص مناسبت رکھتا اس کو اس عضو کا "صحیح مہیج" کہتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات مہیج صحیح کے علاوہ بھی کوئی چیز حسی عضو کو متاثر کر دیتی ہے۔ جب کوئی عضو اس طرح اپنے مناسب مہیج کے علاوہ کسی اور سبب سے متاثر ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس کو مہیج غیر صحیح نے متاثر کیا۔ اس صورت میں جو حسی تجربہ رونما ہوتا ہے اس کی نوعیت مہیج کی نوعیت پر نہیں بلکہ متاثرہ عضو حسی کی حالت اور عصبی نظام سے اس کے مرکزی تعلقات پر منحصر ہوتی ہے۔ آلۂ بصر خواہ کسی طرح بھی متاثر ہو لیکن روشنی یا رنگ کے علاوہ اور کسی قسم کا حس پیدا نہیں ہو سکتا۔ مثلاً آنکھ پر اگر کوئی تھپڑ مارے تو چنگاریاں سی نظر آنے لگتی ہیں نیز آنکھیں جاتے رہنے کے بعد بھی اگر عصب بصری کو متاثر کیا جائے تو روشنی ہی کا حس ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا آلۂ سماعت برقی یا میکانی ہیجان سے متاثر ہو کر صوتی حس پیدا کر سکتا ہے۔ کسی حد تک یہی اصول ایک ہی حس کے خاص خاص اقسام پر بھی صادق آتا، مثلاً رنگ یا آواز کی کیفیات مختلفہ پر یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ہر ایک حاسہ سے علیحدہ علیحدہ بحث کرتے وقت ہمکو دوبارہ رجوع کرنے کا موقع ملے گا۔

۳۔ حس کے ذاتی خصوصیات

جب کوئی حس ایسے اجزا پر مشتمل نہ ہو جو بجائے خود مستقل حس کی حیثیت رکھتے ہوں، اور جن کا علیحدہ تجربہ ہو سکتا ہو، تو اس کو حس بسیط کہتے ہیں، مثلاً اس لحاظ سے ارغوانی

رنگ ایک بسیط لونی کیفیت ہے اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس کا خالص نیلے اور خالص سرخ رنگ سے مقابلہ کرتے ہیں تو یہ دونوں سے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اسی لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں سرخی اور نیلاپن دونوں ہیں لیکن پھر بھی یہ دونوں باہم اس طرح ممتاز نہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے الگ محسوس ہوسکے یعنے ان کا وجود اس طرح ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں جیسا اگر ایک سرخ رنگ کے ٹکڑے کے برابر ایک نیلے رنگ کا ٹکڑا رکھا ہو۔

مثال بالا سے ثابت ہوگیا کہ حس بسیط کے بھی مختلف جہات اور غیر منفک خصوصیات میں امتیاز کیا جاسکتا ہے اگرچہ جو حسی تجربات اس کے اندر پائے جاتے ہیں ان کو علحدہ علحدہ محسوس کرنا ممکن نہیں۔ ارغوانی رنگ نیلگوں اور سرخی مائل ہوتا ہے گو اس کے اندر سرخ اور نیلے رنگ کا احساس علحدہ علحدہ نہیں ہوتا لیکن بعض غیر منفک خصوصیات ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے مابین حسی میں امتیاز ممکن ہے۔ چنانچہ تمام حسی احضارات میں ہم کیفیت شدت اور مدت کا امتیاز کرسکتے ہیں اس امتیاز اور تمام حسی تجربات میں ان مشترک خصوصیات منفک وحدت کی بہترین توجیہہ ایک مثال سے ہوسکتی ہے جب ہم کسی خاص سُر کی آواز کو سنتے ہیں تو یہ سُر اس آواز کی کیفیت ہوتی ہے ایک ہی سُر کی آواز بلندی و پستی کے لحاظ سے مختلف ہوسکتی ہے۔ اس کو اختلاف شدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں آواز کے اس بالذات تجربہ میں ایک اور خصوصیت بھی ہوتی ہے، وہ یہ کہ یہ آواز کم یا زیادہ کسی دیر تک رہتی ہے۔ وہ آواز جو ایک سکنڈ رہتی ہے اس آواز سے یقیناً مختلف ہے جو تیس سکنڈ تک جاری رہتی ہے اس اختلاف کو مدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حس کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو مگر اس میں مذکورۂ بالا تینوں باتوں کا ہونا لازمی ہے۔ اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہوجائے تو سارا حس فنا ہوجائیگا۔ ظاہر ہے کہ جس آواز میں شور یا لب ولہجہ نہ ہو اس کا وجود کس قدر ممکن ہے۔ اسی طرح جس آواز میں کوئی پستی و بلندی اور مدت نہ پائی جائے وہ کیا تجربہ میں آسکتی

ہے۔ ان تینوں خصوصیات میں کیفیت سب سے زیادہ اصلی و بنیادی ہے کیونکہ شدت کیفیت ہی کی ہوتی ہے اور مدت کیفیت و شدت ہی کی مدت ہوتی ہے شیرینی کا کم و بیش، شدید یا طویل حس اس کم و بیش کیفیت ہی کا شدید و طویل تجربہ ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے، کہ گو حس کی ان تینوں خصوصیات کا ہم کو علم ہوتا ہے تاہم بالعموم ہم ان میں امتیاز نہیں کرتے ہیں اور نہ اس امتیاز کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی۔ لہذا یہ نمایاں و جلی طور پر نہیں بلکہ مستتر و ضمنی طور پر مفہوم ہوتی ہیں اگر ہم کو بحیثیت مجموعی حس کا علم ہے تو اس کی لازمی خصوصیات کا بھی علم ہونا چاہیئے، کیونکہ وہ اس کے ساتھ مستتر ہوتی ہیں مگر ان کو علاحدہ علاحدہ کرکے دیکھنے کی ہمکو ضرورت نہیں ہوتی۔ البتہ جو حسی تجربات کسی ایک حیثیت میں مشابہ ہوں اور باقی میں مختلف ان میں ان خصوصیات کا علاحدہ علاحدہ موازنہ کیا جاتا ہے، مثلاً جب ہم دو ایسی آوازوں کا آپس میں موازنہ کرتے ہیں۔ جو باقی امور میں تو یکساں ہیں لیکن شدت کے اعتبار سے مختلف ہیں، یا شدت کے لحاظ سے تو یکساں ہیں اور باقی میں مختلف ہیں۔ اس صورت میں ہم دیکھتے ہیں کہ کونسی خصوصیت میں دونوں مشابہ ہیں اور کن میں مختلف۔

جب حس کے دو اصناف میں ایسا اختلاف ہو کہ ان کو ایک جنس کی نوع نہ کہہ سکیں تو اس اختلاف کو صنف یا زیادہ حال کی اصطلاح میں اختلاف جہت کہتے ہیں۔ اصوات و الوان دو ممتاز اصناف یا یوں کہئے کہ دو مختلف الجہت اجناس ہیں۔ مختلف ہی نہیں بلکہ ان دونوں کے مابین کسی قسم کا موازنہ ہی نہیں ہوسکتا۔ اگرچہ دونوں حسی تجربات ہیں لیکن حس کی کوئی ایسی قسم معلوم نہیں جس سے دونوں کو منسوب کیا جاسکے۔ اس کے برعکس سبز و کبود یا نمکیں و شیریں میں صنفی اختلاف نہیں بلکہ سبز و کبود دونوں رنگ ہیں اور نمکیں و شیریں دونوں ذائقے ہیں جن حسی تجربات میں صنفی اختلاف نہیں ہوتا ان میں درمیانی مدارج کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے۔ خالص سبز اور خالص نیلے رنگ درمیانی نیلگوں سبز اور

سبزی مائل نیلے رنگوں کے واسطے سے ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔
ظاہر ہے کہ اصوات اور الوان یا اصوات اور ذائقوں کے مابین ایسی کوئی
درمیانی نسبت نہیں ہو سکتی۔

۴۔ امتدادیت

حس کی اکثر قسمیں ایک اور غیر منفک خصوصیت بھی رکھتی ہیں
لیکن یہ شائد سب میں نہیں پائی جاتی۔ اس خصوصیت کو
پھیلاؤ یا امتدادیت کہتے ہیں۔ اگر پہلے ہم صرف ایک انگلی کو گرم پانی میں ڈالو
اور پھر کل ہاتھ کو کہنی تک تو اس سے جو دو تجربات ہونگے، ان میں محض کیفیت
یا شدت ہی کا اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ ساتھ ہی پہلے کی بہ نسبت دوسرا بہت زیادہ
پھیلا ہوا یا ممتد ہوگا، اگر پہلے سر کے تھوڑے سے بال اور پھر بہت سے
کھینچے جائیں تو اس میں بھی یہی فرق معلوم ہوگا اسی طرح مثلاً دور سے کوئی شے
محض ایک دھبہ سا نظر آتی ہے، ہم جوں جوں اس کے قریب جاتے ہیں
بڑی معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ تغیر حس بصری کی امتدادیت ہی کا تغیر ہوتا ہے
تجربۂ امتدادیت میں اور خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں، اولاً تو اس کے اندر
حسوں میں ایک خاص قسم کا ایسا اختلاف ہوتا ہے جسکو نہ اختلاف کیفیت سے منسوب کر سکتے ہیں اور
نہ اختلاف شدت سے مثلاً ناک کے سرے کو اور اس کے بانسے کو چھوئیں تو لمسی
حس میں اسی قسم کا فرق ہونے بغیر ہی ہمکو دونوں میں تمیز ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے
کہ لمسی تجربات حس کا مہیج بالکل ایک ہی قسم کا ہو دونوں لمس کیفیت، درجہ تپش اور
شدت فشار وغیرہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے کتنے ہی مشابہ کیوں نہوں
پھر بھی انکے مقام میں تمیز ہو جاتی ہے اس تمیز کی وجہ لمس کا فرق نہیں، بلکہ اس کا سبب جلد کے
ان رقبوں کا مقامی اختلاف ہوتا ہے جن پر مہیج عمل کرتا ہے۔
لیکن آخری سبب یہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ فی الحقیقت مرکز سے تعلق
رکھتا ہے۔ اس کا انحصار ان حسی کیفیات کے مرکزی اختتام پر ہے جو جلد سے
دماغ کی طرف جاتی ہیں جس کا ثبوت اعمال جراحی سے ملتا ہے۔ ایک شخص کی
پیشانی پر سے جلد کا ایک ٹکڑا الیکر ناک پر لگا دیا جائے۔ اچھا ہونے پر معلوم ہوگا
کہ جو جلد پیشانی سے ناک پر لگا دی گئی ہے اس کے قدیم عصبی تعلقات باقی ہیں چنانچہ

جبتک یہ تعلقات باقی ہیں اس وقت تک اس کے لمسی تجربات حس کا مقام ناک نہیں بلکہ پیشانی معلوم ہوگی۔ مریض کی جب کبھی ناک میں جب کسی وجہ سے تکلیف ہوگی تو وہ پیشانی کے درد کا شاکی ہوگا۔ جن مریضوں کے ہاتھ پاؤں قطع کردئے جاتے ہیں ان کی حالت سے بھی اسی قسم کا سبق ملتا ہے۔ ایسے مریض مقام مقطوع کے جلدی حس کو اس ٹانگ سے منسوب کرتے ہیں جو کاٹی جاچکی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کیفیت کے لحاظ سے یہ حسی تجربات ان حسوں سے جن کو وہ پہلے اپنی ٹانگ میں محسوس کیا کرتا تھا بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن وارد عصبی ہیجانات غشائے دماغ تک پہلے ہی کی طرح پہنچتے ہیں اور ویسی ہی مقامی علامت کا باعث ہوتے ہیں۔ مقامی علامت کا لفظ ہم زماں حسوں کے اس اختلاف کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کسی کیفیت یا شدت کے فرق پر مبنی نہیں ہیں بلکہ جس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حسی سطح کے مختلف حصے مرکزی نظام عصبی کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

بصری اور لمسی دونوں حسوں کی مقامی علامتیں ہوتی ہیں۔ ہم ساحت نظر کے ایک سفید رنگ کے ٹکڑے میں جو ہمارے داہنی طرف ہے اور دوسرے سفید ٹکڑے میں جو بائیں طرف ہے امتیاز کر سکتے ہیں۔ روشنی کے حس جو شبکیہ کے جداگانہ حصوں کو متاثر کرتے ہوں، ملکر زیادہ شدید نہیں ہوجاتے، بلکہ اس کے برعکس وہ دو ہی حس رہتے ہیں، ان میں امتیاز کی وجہ علامت مقامی کا اختلاف ہوتا ہے۔ برخلاف دو ہم زمان و ہم کیفیت آوازوں کے، کہ ان کے ملنے سے آواز کی شدت بڑھ جاتی ہے۔

ہم زماں احضارات کے اندر اختلاف امتدادیت ایک عجیب قسم کا اختلاف ہے، جو کیفیت و شدت کی یکسانی کے باوجود بھی ان میں پایا جاسکتا ہے۔ لیکن تجربہ امتدادیت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مختلف مقامی علامتوں کے احضارات اس طرح متحد ہوں کہ ایک بالکل خاص نوعیت کا مسلسل مجموعہ یا کل بنجائے۔

جب میں سفیدی کا ایک ٹکڑا دیکھتا ہوں، یا اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر رکھتا ہوں، یا اس کو گرم پانی میں ڈالتا ہوں تو مجھکو ایسی حسوں کے ایک مجموعہ کا تجربہ ہوتا ہے، جن کی مقامی علامتیں مختلف ہیں اب اگر میں اس مجموعہ کے اجزا پر غور کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ہر جزو دوسرے سے مسلسل ہے، ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر میں ان اجزا کو مزید ایسے اجزا میں تقسیم کرنا چاہوں جن میں امتدادیت نہ ہو۔ تو مجھکو اس میں ناکامی ہوتی ہے۔ غرض اس امتدادی سلسلہ کا ہر قابل انقسام جزو کم و بیش امتدادی ہوتا ہے۔ اور تقسیم در تقسیم کا عمل بالآخر مجھکو ایسے مقام پر پہنچا دیتا ہے جہاں اجزا کے مابین کسی قسم کی تمیز ہی نہیں رہتی۔ اس مقام پر مجھکو ممتد کل کا علم ہوتا ہے لیکن میں اس کے اجزا کو جدا کر کے ان پر علیحدہ علیحدہ غور و خوض نہیں کر سکتا۔ مجھکو ان اجزا کا محض خفی علم ہے اور وہ بھی صرف اسقدر کہ میں جانتا ہوں یہ ایک امتدادی کل کے اجزا ہیں۔

ہمارے مفہوم کی ان تجربات سے پوری طرح وضاحت ہو جاتی ہے جن میں کہ جلد کے دو قریب نقطوں کو پرکار کے ذریعے ایک ساتھ ہم چھوتے ہیں۔ اگر جلد کے دونوں نقطوں کے مابین فصل کافی ہے تو ہمکو علیحدگی کا ادراک ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہمکو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لمس کے دو حسوں کو ایک درمیانی فصل منفصم و منفک کر رہا ہے۔ لیکن جب یہ نقطے ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہوں تو یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں ہم لمسی احضار میں سے دو جداگانہ حس نہیں معلوم کر سکتے۔ لیکن پھر بھی ہمارا حسی تجربہ ویسا ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ اس صورت میں جبکہ پرکار کی دو شاخوں کے بجائے صرف ایک ہی شاخ جلد سے مس کرتی ہو۔ بلکہ دو چند مس ہونے کی وجہ سے یہ حس زیادہ ممتد یا پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یعنے ایک وسیع تر رقبہ کو محیط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ ارتسام واضح نہیں بلکہ دھندلا اور موہوم سا ہوتا ہے۔ مقامی علامت کے اختلافات اب بھی موجود ہوتے ہیں اگرچہ ان کی علیحدہ علیحدہ شناخت نہیں ہو سکتی۔ رہا یہ ا[illegible] دونوں کی مقامی علامتیں

واقعاً موجود ہوتی ہیں تو یہ اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک ساتھ کے بجائے پرکار کے دونوں سروں کو یکے بعد دیگرے جلد سے مس کریں اس طریقہ سے دونوں مقامی علامتوں کا علٰحدہ علٰحدہ امتیاز ہو گا۔ سہولت کے لئے یہ زیادہ بہتر ہے کہ دوسرے کے مس کرنے سے قبل پہلے سرے کو جدا کرلیں۔ ایک اور بات، جو مذکورۂ بالا خیال کو مستحکم کرتی ہے، یہ ہے کہ انفعال یا علٰحدگی کے ادراک کی قوت مشق سے بہت زیادہ اور بہت جلدی ترقی کر جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عمل مشق مقامی علامات کا اختلاف پیدا نہیں کر سکتا۔ بلکہ یہ موجود تو پہلے سے ہوتا ہے صرف امتیاز کی قوت بڑھ جاتی ہے۔

آگے چلکر معلوم ہو گا کہ علامت مقامی کے اختلافات کا خفی یا غیر واضح علم کسی ممتد کل کے اجزا کے واضح وجلی امتیاز اور ان کی نسبتوں، یعنے علٰحدگی وضع جہت اور بعد سے زیادہ قدیم ہے۔ لمس و لبصر کے علاوہ دیگر حواس میں امتدادیت کی بالکل ابتدائی صورتیں اس ترقی کے قابل نہیں ہوتیں لیکن آئندہ چلکر معلوم ہو گا کہ بعض اقسام کے جلدی حس ہی مذکورۂ بالا ترقی کے ناقابل معلوم ہوتے ہیں۔

مثلاً عضوی احساسات بھوک، پیاس، امتلا، درد سر وغیرہ کو لو، کہ یہ کم وبیش ممتد تو ہوتے ہیں لیکن ہم ان کے ممتد حصوں میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اگر کسی قسم کا امتیاز ہو بھی سکتا ہے تو وہ بہت ہی موہوم ہے مثلاً پیٹ یا سر کے درد کے کسی جز کو واضح طور پر الگ کر کے ہم یہ نہیں کہسکتے کہ یہ دوسرے اجزائے درد سے کیونکر محدود ہے یا اس کی خاص متعین شکل کیا ہے۔

یہی عدم تعین جلدی حس درد کی حالت میں کبھی ہوتا ہے۔ مثلاً چھل جانے چوٹ لگجانے یا جل جانے کی صورت میں جو درد و سوزش ہوتی ہے جن صورتوں میں ممتد احضار ایسا ہو کہ اس کے اجزا اور ان اجزا کے باہمی تعلقات میں امتیاز ہو سکے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان حالتوں میں امتداد کا وقوف بہت ہی مبہم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جن صورتوں میں علٰحدگی، مقام، شکل وغیرہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے تو اس کو مکمل یا واضح وقوف امتداد

کہا جا سکتا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اب تک ہم محض امتدادیت ہی کا کیوں ذکر کرتے رہے اور امتداد سے کیوں بحث نہیں کی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم یہاں حس سے بحث کر رہے ہیں نہ کہ خارجی اشیا سے۔ امتداد اجسام کی صفت ہے جس کا وجود و بقا اور تغیر انفرادی اذہان کے آنی جانی تجربات حسی پر موقوف نہیں ہوتا۔ مثلاً جب ہم ایک درخت یا اور کسی شے کو دور سے دیکھکر اس کی طرف بڑھتے ہیں، تو جوں جوں ہم اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں احساس بصری کی امتدادیت بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن اس سے نفس اس شے کے امتداد میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یا جب ہم ماہ کامل کو دیکھتے ہیں تو بصری احصار اس سے بھی چھوٹا ہوتا ہے جو ایک توے کو ہاتھ بھر کے فاصلہ پر دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ فی نفسہ چاند توے سے بہت ہی بڑا ہے۔ چاند کے احصار کی پیمائش انچوں، فٹوں، یا میلوں سے نہیں ہو سکتی؛ کیونکہ یہ پیمانے امتداد کی پیمائش کے ہیں، نہ کہ امتدادیت کے۔ احصار بصری کی امتدادیت کا ہم یہ کہکر اندازہ کر سکتے ہیں کہ کل ساحت نظر کی امتدادیت کا یہ فلاں حصہ ہے مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ساحت بصر اتنے کامل چاندوں کی امتدادیت رکھتی ہے۔

اسی قسم کے امتیاز کی مثال لمس میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ جلد کے مساوی الوسعت حصے جب متہیج ہوتے ہیں تو ان کی امتدادیت میں بہت ہی اختلاف ہوتا ہے گردن یا کمر کے مس سے نوک زبان یا پردۂ گوش کا مس بہت زیادہ ممتد حس پیدا کرتا ہے۔ یہ فرق یا مس کرنے والی شے کی وسعت میں نہیں ہوتا بلکہ اس حسی امتدادیت میں جو لمس سے پیدا ہوتا ہے، اس میں شک نہیں کہ وقوف امتداد کے لئے (خواہ یہ وقوف مبہم ہو یا واضح) کسی نہ کسی قسم کا وقوف امتداد لازمی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ واضح رہے کہ یہ دونوں ایک ہی نہیں ہوتے۔

۵۔ حس تغیر جب ایک ہی جنس کے مختلف حسی تجربات اس تسلسل سے واقع ہوں کہ ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہو تو اس سلسلہ وار مرکب کا ایک لاینفک پہلو خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے جس کو ہم حس تغیر

کہتے ہیں)۔ اس کا باعث صرف یہ ہی نہیں ہوتا کہ ایک حس دوسرے کے اندر پیدا ہوتا ہے بلکہ اس کی ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود عمل تغیر یا مرور خاص طور پر محسوس ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کی ایک مثال تجربۂ حرکت ہے۔ اس کا تعلق امتداد سے بہت ہی قریبی ہے۔ جب ایک مسلسل حس اپنی مقامی علامت برابر بدلے اور قدیم وجدید مقامی علامتوں کے مابین کو فصل معلوم ہو، اس وقت اس قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً پنسل کی نوک کو میں اپنے ہاتھ پر اس طرح حرکت دیتا ہوں کہ جلد کے مختلف حصوں کو پنسل کی نوک مسلسل مس کرتی چلی جاتی ہے۔ اور درمیان میں کسی قسم کا زمانی وقفہ نہیں ہوتا۔ اس صورت میں جو تجربہ حاصل ہوتا ہے اس کی تحلیل ممکن نہیں۔ اگر تحلیل کی بھی جائے گی تو اس سے مقامی علامت کے اختلافات کا محض تسلسل باقی رہتا ہے۔ جلد کے دو نقطہائے مماس ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں کہ ان کا علحدہ علحدہ امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر اس کے باوجود اگر ایک نقطہ دوسرے کی طرف اس طرح حرکت کرے، کہ ان میں جو کچھ فصل ہے وہ بھی کم ہو جائے تو اس صورت میں وہ خاص قسم کا تجربہ جس کو حرکت کہا جاتا ہے، واضح طور پر نمایاں ہوتا ہے اس حالت میں ہمکو نفس وجود حرکت کا ادراک ہو سکتا ہے، درانحالیکہ اس کی سمت یا جہت نہ معلوم، اور نہ ہم یہ نہ بتا سکتے ہوں، کہ یہ حرکت شروع کہاں سے ہوتی ہے۔

اس قاعدہ کی ایک اور مثال مساحت بصر کے انتہائی حاشیہ کے احضارات میں ملتی ہے۔ یہ احضارات غیر متعین ہوتے ہیں چنانچہ سابق علم کے بغیر ان کی شکل یا تعداد کا بتلانا ناممکن ہے لیکن اگر یہ حرکت کریں تو یہ حرکت فوراً نمایاں طور پر محسوس ہوگی، گو اس کی جہت یا سمت ہم نہ معلوم کر سکیں۔

تجربۂ حسی اور اسکے مفہوم نفسی میں فرق

ا۔ حس اضطراری

فعل اضطراری درحقیقت نفسی نہیں بلکہ جسمی عمل ہے، یہ شعور کے مطلقاً تابع نہیں، اس کا مہیج صرف نظام عصبی کو متاثر کرتا ہے یہ ممکن ہے کہ اس مہیج سے فعل تو واقع ہو جائے لیکن اس کا حس نہ ہو۔ چنانچہ روشنی کے تغیرات و مدارج سے پتلی سکڑتی یا پھیلتی ہے۔ مینڈک دماغ نکال لئے جانے کے بعد بھی حرکت کرتا ہے۔ جو اضطراری حرکات جسم کی حیات نامیہ سے متعلق ہیں وہ قریباً بالکل جسمی ہوتی ہیں۔ قلب کی حرکت اور اس کے تغیرات، خون کی رگوں کا سکڑنا اور پھیلنا، سانس لینا، تھوک کا نگلنا وغیرہ سب اس قسم کے افعال ہیں جنکا کبھی کوئی خاص حس نہیں ہوتا۔

اس قسم کے غیر شعوری اضطراری افعال اسوقت واقع ہوتے ہیں جب جسم اپنی معمولی حالت پر ہوتا ہے۔ اور معمولی اسباب جمع ہو کر کسی حرکت کے داعی ہوتے ہیں جو حسب معمول واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر مہیج معمولی نہیں بلکہ کبھی شاذ و نادر واقع ہوتا ہے اور اس خاص موقع پر خاص قسم کی حرکات کا باعث ہوتا ہے تو محض اضطراری فعل کفایت نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ حس کا وجود بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ اور حیات حیوانی کے مقاصد کے لئے اس قسم کے مواقع کی طرف متوجہ ہونا مفید یا ضروری ولابدی ہوتا ہے۔ یہ توجہ ممکن ہے، کہ ایسے ایتلافات قائم کرنے کے لئے درکار ہو کہ تلازم کے پیدا کرنے کے لئے توجہ کی ضرورت ہو۔ اگر آئندہ اس قسم کے واقعات رونما ہوں تو حیوان اپنے لئے احتیاطی تدابیر اور پیش بندیاں اختیار کر سکے۔ چنانچہ ممکن ہے ایک بچہ محض اضطراری

فعل سے اپنا ہاتھ آگ کے شعلہ سے کھینچ لے۔ لیکن اس اضطراری فعل سے آئندہ اس کے آگ سے بار رہنے کی تو توجیہ نہیں ہوسکتی۔ اضطراری فعل کو ہم توجہ سے روک بھی سکتے ہیں، چنانچہ جب ہم کھانسنا یا چھینکنا مناسب خیال نہیں کرتے تو اس کو روک لیتے ہیں۔

ایسی حالتوں میں عمل اضطراری پر قابو پانے یا اس کی قوت کو بڑھانے کے لئے شعور توجہی کو کام میں لانے کا صرف ایک ہی موثر طریقہ ہے وہ یہ کہ جو مہیج حرکت اضطراری کا باعث ہو وہ ساتھ ہی حس بھی پیدا کرے۔ مزید براں اس حس کو زور دار بھی ہونا چاہئے، یعنی اس درجہ خوشگوار یا ناگوار کہ آسانی سے نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ اسی سلئے جو مہیج فعل اضطراری کے ساتھ حس کا بھی باعث ہوتا ہے اس میں بالعموم ایک خاص قسم کی قوت ہوتی ہے۔ آنکھ کی پتلی روشنی کے تغیرات سے سکڑتی اور پھیلتی ہے لیکن کوئی حس پیدا نہیں ہوتا۔ یہ محض عضویاتی اضطرار ہے، نہ کہ حسی، بخلاف اس کے اگر آنکھ میں کوئی ذرا سا تنکا پڑ جائے تو یقیناً حالت برعکس ہوتی ہے یعنی اس صورت میں مہیج نہ صرف اضطراری حرکت کا باعث ہوتا ہے جس کی بنا پر فوراً آنکھ بند ہو جاتی ہے، بلکہ ساتھ ہی نہایت شدید ناگوار حس بھی پیدا ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ اضطراری افعال بھی توجہ کو منعطف کر لیتے ہیں جن کی طرف بالعموم توجہ نہیں ہوتی، لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جب ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ واقع ہو مثلاً اگر سانس میں کوئی رکاوٹ ہو، تو اس سے دم گھٹنے کا حس پیدا ہوتا ہے۔

۲۔ تجربۂ حسی کی اور اس کی اہمیت اضطراری حس کی اہمیت بیشتر اس پر منحصر ہے کہ یہ اپنی شدت اور تناتر سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کر سکے۔ جب کوئی اس قسم کا تغیر واقع ہوتا ہے جس سے جسم کی ہستی یا عافیت معرض خطر میں ہو اور جس کی طرف توجہ کرنا لازمی ہوتا ہے تو حس اضطراری کی طرح تجربۂ حسی کی اہمیت و قیمت بھی خود ان کی شدت مداخلت پر منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جسم کا کوئی حصہ کٹ یا چھل جائے یا آنکھوں کے سامنے اس قدر تیز روشنی آجائے

جس سے بصارت کو صدمہ پہنچنے کا احتمال ہو، تو ایسی صورتوں میں چونکہ ان تغیرات سے براہ راست جسم کی عافیت متاثر ہوتی ہے، اس لئے خود ان جسمانی تغیرات کی نوعیت بہ نسبت ان کے عوامل کی نوعیت کے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ کسی جسم کے کٹ یا چھل جانے کا باعث چاقو، پتھر، یا لکڑی کچھ بھی ہو، لیکن اس سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ ہر حالت میں یکساں ہے، اسی طرح اس خرابی سے جو احساسات مترتب ہوتے ہیں ان میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔

عافیت جسم کو متاثر کرنے والے حوادث کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ تجربۂ حسی ایک اور کام بھی انجام دیتا ہے۔ وہ یہ کہ تجربۂ حسی اس قسم کے پیچیدہ افعال کی ترقی میں بھی مدد دیتا ہے، جیسے کہ مثلاً بلی کا پرندہ کو شکار کرنا، پرندے کا گھونسلا بنانا، عورت کا سوئی میں تاگا ڈالنا۔ اس قسم کے اعمال میں حرکات کو مطابق کرنا ہوتا ہے، اور بہت سے حرکات کو خارج کے تغیر پذیر حالات کے مطابق باہم ترتیب دینے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ اعمال خالص جبلی نہیں ہوتے، لہٰذا محض حسی ارتسامات ہی ان کا باعث نہیں ہو سکتے بلکہ ان کے اکتسابی معنی اور عام طور سے ان کے سابق ایتلافات کو بھی ان میں دخل ہوتا ہے لیکن اس ذیل میں حس مفرد کی قوت مداخلت اہم شے نہیں۔ بلکہ اہم شے مختلف احضارات کے ان پیچیدہ مجموعوں کی اورا کی قیمت ہے جو خارجی اشیا کے امتیاز و شناخت کا باعث ہوتے ہیں اور جن سے ان کے تغیرات اور علائق سمجھ میں آتے ہیں۔ یہ اورا کی قیمت اپنی اعلیٰ ترقی کی صورت مفرد حسوں کی قوتِ مداخلت ارتقا و فصاحت اور شرف خوشگواری و ناگواری اور نمایاں پن ان کا سخت پسندیدہ و ناپسندیدہ ہونا اس قسم کی اورا کی اہمیت کے منافی ہوتی ہے۔ کیونکہ حس کی ایسی مداخلت توجہ کو اس کے اکتسابی معنی اور احیائے تصوری سے باز رکھتی ہے، اور فعل کی رہبری میں کسی قسم کا حصہ لینا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے۔

چنانچہ حیات ذہنی کی ترقی کے ساتھ مفرد حسوں کی اہمیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، اور ان کے مجموعوں کی اورا کی قیمت بڑھتی جاتی ہے۔

اس سے خود تجربۂ حسی کی نوعیت میں بھی لازماً فرق واقع ہوتا ہے۔ شعور ادراکی جس قدر مکمل ہوتا ہے اسی قدر تجربۂ حسی کی امتیازی قوت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کے معنی یہ ہیں کہ مہیج خارجی کے اختلافات اور اس سے پیدا شدہ حس کے اختلافات میں ایک لطیف تر مطابقت پائی جاتی ہے۔ اور اس لطیف تر امتیاز کے ساتھ زیادہ متعین تحدید وابستہ ہوتی ہے حس جس قدر ایک دوسرے سے دقیق طور پر نمایاں و ممتاز ہونگے اسی قدر ان میں بغیر خلط ملط یا ایک دوسرے کے عمل میں خلل اندازی کیے ایک ساتھ موجود ہونے کی قابلیت ان میں زیادہ ہوگی۔

حسوں کی ذاتی قوت اور شعور ادراکی کے لئے ان کی اہمیت کے تقابل ہی پر اعلیٰ و ادنیٰ حاسوں کا امتیاز منحصر ہے۔ عضوی حس حرارت و برودت کا حس بُو اور ذائقہ کا حس نسبتاً ادنیٰ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے لمس ابصار اور سمع کے حسی تجربات نسبتاً اعلیٰ ہوتے ہیں۔ اعلیٰ حاسوں کو اعلیٰ اسی نسبت سے کہتے ہیں، جس نسبت سے، کہ ان کی حسوں میں زیادہ دقیق طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، نیز یہ مسلسل و ہم زماں مجموعوں میں اپنی امتیازی خصوصیات باقی رکھ کر جمع ہو سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہر مفرد حس بجائے خود اپنی شدت اور خوشگواری یا ناگواری کی بنا پر کم اہم ہوتا ہے۔

حیات حیوانی کے ارتقا میں جب ہم ابتدائی یا ادنیٰ مدارج کا اعلیٰ سے مقابلہ کرتے ہیں تو ہمیں کچھ یہی نظر آتا ہے۔ وسیع معنی میں ادنیٰ مدارج حسیت اعلیٰ مدارج حسیت پر مقدم ہوتے ہیں۔ جن کو اب ہم اعلیٰ حواس کہتے ہیں ابتداءً ان میں کبھی ادنیٰ حواس کی خصوصیات موجود تھیں۔ مثلاً سمع و بصر کسی زمانہ میں بہ اغلباً کم و بیش عضوی حس کے مشابہ تھے بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ ہمارا شعور الوان آوازوں کے شعور سے اس درجہ مختلف و ممتاز ہوتا ہے کہ بجز انجذاب توجہ کے دونوں کے مابین اور کسی قسم کی مشابہت نہیں ہو سکتی۔ گہرے سے گہرے رنگ میں بھی کوئی ایسی بات نہیں ہوتی کہ آواز کے ہم زماں احضار کو متاثر کر سکے۔ مگر شروع میں سمع و بصر کی ابتدائی خصوصیات یا تعریفات اگر کافی ممتد ہوتی ہونگی تو ممکن ہے جمع نہ ہو سکتی ہوں

جسطرح کہ اب ایک ایسا ساحت نظر، جو بالکلیہ نیلا ہو، بالکلیہ سرخ ساحت نظر کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ یا اگر دونوں حاسوں کے صحیح تہیج ایک ساتھ عمل کرتے ہونگے تو ممکن ہے، کہ نتیجہ دونوں کا مخلوط حس ہوتا ہوگا "جس طرح ہم کو سرخ و بنفشی کی آمیزش سے مخلوط ارغوانی رنگ کا حس ہوتا ہے" لہذا "اس طرح تفریق و امتیاز میں اضافہ، تحدید کے اضافہ سے وابستہ معلوم ہوتا ہے" اور امتیاز تحدید کے اضافہ سے خود حس کی شدت اور ذاتی خوشگواری یا ناگواری کم ہوجاتی ہے کیونکہ اگر اس کی شدت اور نوائے تاثر براہ راست کسی قسم کے اثر کا باعث ہو تو اس سے حس کی دلالت معنی میں خلل واقع ہوتا ہے اور یہ اپنے وجود سے ماورا کسی شے پر دلالت کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ لہذا جس قدر ادراکی شعور ترقی کرتا ہے اسی قدر زیادہ دقیق طور پر ممتاز ہوتا ہے، تحدید زیادہ نمایاں وتعین ہوتی ہے اور نوائے تاثر یعنی لذت والم کی شدت کم ہوتی جاتی ہے

۳۔ اعضائے حس کا امتیاز

حسیت امتیازی کا درجہ اعضائے حس کی پیچیدگی و امتیاز کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر ان عصبی ریشوں کو جو انسان کی جلد میں پھیلے ہوئے ہیں معمول کے متاثر کرنے کی کوشش کی جائے تو، خواہ مہیج قوی ہو یا ضعیف لیکن شعور اگر اس سے متاثر ہوا بھی تو وہ محض الم کو محسوس کریگا۔ تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایسی صورت میں حس لمس ہرگز نہیں ہوتا" لمس یا دباؤ کے حسوں میں امتیاز بہت دقیق ہوتا ہے، نوائے تاثر تقریباً مفقود ہوتی ہے، اور شعور کے ایک لمحہ کے اندر انواع و اقسام کے کیفی اختلافات ان میں جمع ہوسکتے ہیں، جو ایسی باتیں ہیں، کہ خاص اختتامی اعضا کی اعانت کے بغیر پیدا نہیں ہوسکتیں۔ لیکن جلد کے احساسات الم اور ان کے علاوہ تمام وہ عضوی حس جو ممتد مبہم اور شدید ہوتے ہیں، اس قسم کے اختتامی اعضا کی اعانت سے مستغنی ہیں۔ مگر حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج میں ہم اختتامی اعضائے حس اور ان کے عصبی تعلقات کی پیچیدگی اور قوت امتیاز میں روز افزوں ترقی پاتے ہیں جس کے ساتھ بتدریج شعور ادراکی شعور حسی کی جگہ لیتا جاتا ہے
حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

خاص خاص قسم کے خارجی ہیجات قبول کرنے والے اعضا کی مخصوص ساخت ہیں بتدریج ترقی ہوتی ہے۔ ابتدا اگر یہ اعضا اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ان ہیں اور تمام سطح جسم میں مشکل ہی سے امتیاز ہوتا ہے، لیکن ترقی کرتے کرتے اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جو اب انسانی آنکھ یا کان کو حاصل ہے۔ مثال کے طور پر ہم بصارت کو پیش کرتے ہیں، کیونکہ اس کے متعلق ہماری معلومات نسبتہً زیادہ وسیع ہیں لیکن یہ بات اچھی طرح سے ذہن نشین کرلینی چاہیئے کہ یہاں لفظ بصارت سے ہماری مراد صرف ضیائی حسیت ہے۔ یہ ہرگز نہ خیال کرنا چاہیئے کہ خیالی تموجات سے اعلیٰ اور ادنیٰ حیوانات میں یکساں حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں۔

بہت ہی ابتدائی درجہ میں یہ عضو ایسے ننھے ننھے رنگین خلا یا پر مشتمل ہوتا ہے جو عصبی سلسلے میں مربوط ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ رنگین مادہ ایک نیم شفاف عضو میں واقع ہوتا ہے اس لئے روشنی کو جذب کرتا ہے۔ لیبٹ اسی قسم کے معمولی نشانات چشم رکھتا ہے جن کا محل وقوع وہی ہوتا ہے، جو ترقی یافتہ انواع کی آنکھوں کا ہوتا ہے۔ جس مقام پر یہ رنگین خلا یا واقع ہوتے ہیں وہاں جلد میں ایک گڑھا سا ہوتا ہے۔

ترقی کا دوسرا قدم عدسہ (لینز) کی پیدائش ہے۔ جو آتشی شیشہ کی طرح روشنی کو جذب کرتا ہے۔ بعض کیڑوں میں صرف رنگین خلا یا ہی ہوتے ہیں، بعض روشنی جذب کرنے والا آلہ بھی رکھتے ہیں۔ اس قسم کے نشانات چشم کی (جو رنگین خلا یا اور ایک شفاف جسم یا انجذابی عدسہ پر مشتمل ہوتے ہیں) ایک بڑی تعداد ساری سطح جسم پر پھیلی ہوئی پائی جاسکتی ہے۔ چنانچہ ایک قسم کا کیڑا[۱] ایسا ہوتا ہے، جس کے اطراف جسم پر ساتویں سے لیکر اٹھارویں جوڑ تک اسی طرح کے دو دو نشانات چشم کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے[۲]۔ لیکن اس قسم کے ابتدائی اعضا سے جانور صرف روشنی اور تاریکی کا امتیاز کرسکتا ہے۔ اور اسطرح جب کسی آنے والی شے کا سایہ اس پر پڑتا ہے تو یہ اپنے بچاؤ کا حفاظتی ردعمل کرسکتا ہے

---

[۱] (Poly)

[۲] لیوباک کی دوحہ اس حیوانات، صفحہ ۱۳۹

اس کے بعد ترقی کا اہم قدم ایک ابتدائی درجہ کے شبکیہ کا وجود ہوتا ہے، جو شاخوں کی طرح عصبی سروں کی ایک تہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ گھونگے کی آنکھ اس کے پچھلے سرے کی طرف ہوتی ہے۔ اس کی آنکھ میں ایک قرنیہ (آنکھ کا ڈھیلا) ہوتا ہے ایک عدسہ اور ایک شبکیہ جو تین طبقات یا تہوں سے مرکب ہوتا ہے (۱) ساقوں کے سے عصبی سرے بصر کا اصلی آلہ یا عضو ہیں۔ (۲) حلیاتی طبقہ (۳) ریشوں کا طبقہ "غالب گمان یہ ہے کہ گھونگا اپنی آنکھ سے صرف روشنی وتاریکی میں تمیز کرسکتا ہے۔ جب تک کوئی شے اس کی آنکھوں کے قریب چوتھای انچ کے فصل پر نہ لائی جائے اسکو اسکی خبر نہیں ہوتی"[1] شبکیہ کے خطوط یا شاخوں سے غالباً اس جانور کو کم وبیش صرف روشنی کی سمتوں کا حس ہوتا ہے۔

بہت سے جانور جن میں اس قسم کے شبکی خطوط یا شاخیں پائی جاتی ہیں، اُن کے تمثال کا انسانی شبکیہ کی تصویر سے کسی طرح مقابلہ نہیں ہوسکتا، کیونکہ انسانی شبکیہ وضع اور عدسہ کے ابھار سے ان شبکی خطوط کو کوئی نسبت نہیں۔ اس قسم کی ابتدائی شبکیہ والی آنکھیں بعض اوقات جسم پر ایک بڑی تعداد میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ بعض ساحلی گھونگے اس قسم کی آنکھیں بارہ سے ایک سو تک رکھتے ہیں۔ یہ تعداد ایک ہی نوع کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ "اور زیر ابر پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں"[2] اس قسم کے گھونگوں کی پشت پر عدود بھی ہوتے ہیں۔ ہر غدود میں ایک باریک سوراخ ہوتا ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ان گھونگوں پر جب اڑنی مچھلی کا دجوان کا شکار کرنا چاہتی ہے) سایہ پڑتا ہے تو یہ ان غدودوں سے پانی کی ایک پھوار ایسی اڑانا شروع کرتے ہیں، جس سے مچھلی ڈر کر بھاگ جاتی ہے

اس کے بعد کی منزل آنکھ کی ساخت میں ترقی کی یہ حالت ہوتی ہے، کہ عدسہ کے ذریعہ سے شبکی تمثال بنتی ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ شبکیہ پر جس شے کا عکس پڑے اس کے ہر نقطہ کا عکس شبکیہ کے ایک اور صرف ایک ہی

---

[1] لائڈ مارگن کی "حیوانی ذہن وحیات" صفحہ ۲۹۳

[2] "حواس حیوانات" صفحہ ۱۴۳

نقطہ پر واقع ہو۔ اس فعل کی تکمیل کا انحصار شبکیہ کی ساخت کی پیچیدگی، عدسہ کی نوعیت
اور مختلف فاصلوں کے لحاظ سے اس کی قوت مطابقت پر ہے۔ کٹل مچھلی وغیرہ میں
تمثالات یا تصویر کے بنانے کا آلہ خاصا ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ مہرہ پشت جانوروں میں
بھی یہی بات ہوتی ہے، البتہ مدارج کا اختلاف ہوتا ہے۔ بہت سی مچھلیاں اپنی
خوراک (ریڑوں) کو دو تین فٹ سے زیادہ فاصلہ پر نہیں پہچان سکتیں۔ دوسری
طرف بعض مچھلیوں کی بینائی قریب کے فاصلوں کے لئے بہت عمدہ ہوتی ہے۔
سٹرٹین کہتے ہیں کہ میں نے ایک بڑی مچھلی کو بار بار ریت میں جھینگوں
کی تلاش میں ایسے ہوئے دیکھا ہے۔ جو ریت میں چھپے ہوئے کو دیکھ لیتی ہے۔ اور
گرگٹ کی طرح اس کی ہر آنکھ علیحدہ کام کرتی ہے۔ بعض رینگنے والے جانوروں
اور مینڈکوں کی صنف کی نظر بھی قریب کے فاصلہ کے لئے اسی قدر تیز و صحیح ہوتی ہے۔
آلۂ بصارت کی ترقی کا یہ مذکورہ بالا سلسلہ مہرہ پشت جانوروں تک آتا
ہے، جن کی آنکھ اپنے عدسہ کی بنا پر واضح تصویر یا تمثال قائم کرتی ہے اور اسکا شبکیہ
یا پردۂ چشم نہایت نازک و ذکی الحس ہوتا ہے۔ لیکن اس اصل سلسلہ کے علاوہ
ایک فرعی سلسلہ بھی ہے جو مرکب آنکھ پر آکر ختم ہوتا ہے۔ اس قسم کی آنکھیں کیکڑوں
اور بعض قسم کی جھینگا مچھلیوں میں ہوتی ہیں۔ ان مرکب آنکھوں کی سطح بہت سے
مسدس رقبوں پر منقسم ہوتی ہے۔ بعض مکوڑوں کے ان رقبوں میں چھوٹا سا عدسہ بنا
ہوتا ہے۔ ایک قسم کی کابلی مکھی یا خرمگس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں اس
قسم کے مسدس رقبے بیس ہزار تک ہوتے ہیں۔ ہر مسدس کے پیچھے ایک شفاف
بلوریں مخروط ہوتا ہے۔ اس کی نوک پیچھے کو اور قاعدہ یا پیندا اوپر کو ہوتا ہے
اور اندر کی طرف طولانی خلا یا موتے ہیں۔ جن کے بیچ میں ایک عصبی شاخ ہوتی
ہے۔ ہر مخروط کے گرد ایک سیاہ دھبہ سا ہوتا ہے۔ اس طرح سادہ قسم کی آنکھ
سے (جو صرف عدسہ اور عصبی ریشے پر مشتمل ہوتی ہے) بلکہ اس قسم کے دھبوں یا نشانات
چشم مجتمع کرکے اور عدسات کی تعداد کو بڑھا کر ہم مرکب آنکھ تک پہنچ جاتے ہیں۔
اس امر میں لوگ سخت مختلف ہیں کہ یہ آنکھیں اپنا فعل کس طریقہ سے
انجام دیتی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ان جانوروں کے مسدسی اعضا ملکر وہی کام کرتے

(۴)

عضوی جلدی اور حرکی حس

۱۔ عضوی حس مہیج دو قسم کا ہوسکتا ہے۔ اول وہ جو اندرون جسم میں پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ، جو ان آلاتِ حس کو متاثر کرتا ہے، جو خارجی سطح جسم پر واقع ہیں۔ اس اعتبار سے حسی تجربات کی دو بڑی قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک وہ جن کا مہیج داخلی ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن کا مہیج خارجی ہوتا ہے۔ لیکن نفسیات کے نقطۂ نظر سے بجائے خود یہ تقسیم چنداں اہم نہیں۔ کیونکہ متعلم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو حسوں کے طریق پیدائش سے کچھ بحث نہیں، بلکہ ان میں جس شے سے ہم کو سروکار ہے وہ ان کی ذاتی مشابہت اور عدم مشابہت یا فرق ہے لیکن داخلی اور خارجی مہیجات کے حسوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ متلی، مروڑ یا دردِ سر داخلی اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ زخم، چوٹ وغیرہ خارجی اسباب سے۔ کسی عضو کی مختلف اوضاع و حرکات سے جو حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا محرک زیادہ تر ان اعصاب کا تاثر یا ہیجان ہوتا ہے، جو مفاصل، عضلات و رباطات اور ہڈیوں میں منتہی ہوتے ہیں۔ مس اور دباؤ کے تجرباتِ حس سطح جسم کے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ حیاتِ ذہنی میں باعتبار نوعیت اور ذہنی فعل دونوں کے دردِ سر کا حس کسی عضو کی وضع و حرکت کے حس کے بجائے ضرب کی تکلیف کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے اور مس اور دباؤ کا حس ضرب یا کچلن کی تکلیف کے بجائے عضلات و مفاصل کے حس سے زیادہ مماثل ہوتا ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عضوی حسوں اور مخصوص حواس کے حسوں کو

ایک دوسرے سے متباین و ممتاز کرنے کے لئے داخلی اور خارجی مہیج کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ فرق درحقیقت اس سے زیادہ بنیادی ہے۔ عضوی حس اُن جسمانی اعمال سے پیدا ہوتے ہیں جن سے جسم کی حیات نامیہ یا عازمہ متاثر ہوئی ہے۔ دوران خون، تحلیل غذا، تنفس وغیرہ کے تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصاً ایسا تغیر جو عضو کو اپنے مقررہ فعل کے انجام دینے سے روکتا ہے۔ اس کے برعکس مخصوص حواس کے تجرباتِ حسی ایسے آلاتِ حس سے پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص قسم کے مہیج سے خاص طور پر متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں ان حسوں سے جسم کی حیات نامیہ پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑتا اور نہ اس سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔

غالب گمان یہ ہے کہ عضوی تجربات حس سب سے زیادہ قدیم وابتدائی ہیں۔ ان کے مہیجات کو برخلاف حواس مخصوصہ کے عام عمل حیات کے افعال بہیمہ سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ " ارتقا کے اس درجہ میں بھی روشنی، گرمی، تازہ ہوا، خورش وغیرہ کے عام اثرات کا ہم کو وقوف ہوتا ہے اور ان کے خصوصی اوصاف سے قطع نظر ہم یہ جانتے ہیں کہ آیا ان کا اثر قوت بخش ہے یا ضعف افزا۔

عضوی حسوں میں سے مثال کے طور پر ہم بھوک اور پیاس کو لیتے ہیں یہ تجربات کسی حد تک معدہ اور حنجرہ کی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ بھوک یا پیاس کے عالم میں کچھ کھرچن اور چٹکیوں کا سا حس ہوتا ہے جس کی جگہ صاف طور پر متعین ہوتی، اور غذا یا پانی پی لینے کے بعد یہ حس عام طور سے جاتا رہتا ہے۔ غذا اور پانی کیونکر عمل کرتے ہیں جو یہ اثر مرتب ہوتا ہے اس کی حقیقت صحیح طور پر معلوم ہے صرف معدہ کی حالت ہی کو بھوک اور پیاس کا اصل یا اہم سبب نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کہتے کہ اگر معدہ بالکل نکال دیا جائے تب بھی وہ بھوک محسوس کرتا ہے" انسان رات بھر کچھ نہیں کھاتا، لیکن اس دس گھنٹے کے فاقہ کے باوجود وہ صبح کو اس قدر بھوکا نہیں ہوتا جیسا کہ دن کے کام کاج میں چار گھنٹے کے بعد ہو جاتا ہے۔ خلو کے اعتبار سے معدہ کی حالت دونوں صورتوں میں مساوی ہوتی ہے۔ دراصل اس فرق کی وجہ تحلیل و تلافی کے عمل کا وہ سلسلہ ہے، جو اجزا جسم میں جاری رہتا

ہے۔ (پہلی صورت میں یعنی رات کے وقت قوت جسمانی تحلیل نہیں ہوتی، بلکہ محض غذا ہضم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری صورت میں کام سے قوت صرف ہوتی ہے، جس سے بھوک معلوم ہونے لگتی ہے۔) چنانچہ اگر غذائی اشیا یا اشربہ پچکاری سے داخل عروق کر دی جائیں تب بھی بھوک اور پیاس زائل ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں معدہ میں کوئی شے داخل نہیں ہوتی، لیکن بھوک بالکل نہیں رہتی۔ بلکہ خوشگوار سیری سے مبدل ہو جاتی ہے۔ اور جب تک یہ مواد بالکل خون نہیں بن جاتا اس وقت تک مطلقاً بھوک کا حس نہیں ہوتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ معدہ کی حالت کے علاوہ پیدائش خون اور رطوبت بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، کیونکہ اس سے جسم کے ریشے تر رہتے ہیں اور ان کے حیاتی افعال پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

عضلات، مفاصل اور رباطات کے تجربات حسی، جو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اعضائے خارجی کی وضع و حرکت سے وابستہ ہیں، حواس مخصوصہ سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ وضع اور حرکت بجائے اجسام اور کائنات مادی کے دیگر حصص میں عام ہے۔ لیکن تکان اور حرارت کے تجربات حسی عضوی ہیں، کیونکہ ان کا باعث حالت عضلی کا وہ تغیر ہوتا ہے جو ان کے فعل حیات کو متاثر کرتا ہے۔ مثلاً تکان اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کام کی وجہ سے خون میں فضلات جمع ہوتے ہیں۔ یہ تکان کے عضلات کے اندر تازہ خون داخل کرنے سے رفع کیا جاسکتا ہے۔

زخم، کچلن یا جلن کی تکلیف بلحاظ نوعیت یکساں ہوتی ہے۔ جس درجہ حرارت سے مادہ عصبی کو نقصان پہنچنا شروع ہوتا ہے اس درجہ کی حرارت ناگوار یا تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے۔ جلد پر کوئی نکیلی چیز مثلاً سوئی کے دبانے سے تکلیف ٹھیک اس وقت محسوس ہوتی ہے جب یہ سوئی چبھنے لگتی ہے۔ یعنی عین نقصان پہنچنے سے قبل۔

؎ دروس نفسیات۔ جلد سوم صفحہ ۲۔۱۹۱

عام طور سے عضوی حس نمایاں اور صاف نہیں ہوتے۔ گو انہیں امتداد (وسعت) ہوتی ہے اور کم و بیش ان کو پھیلا ہوا، ہم کہہ سکتے ہیں، تاہم یہ امتدادیت اس درجہ مبہم ہوتی ہے، کہ اس کے متفرق اجزا کی باہمی نسبتوں کا پتا نہیں چلتا، اور نہ اس امتدادیت کے ذریعہ ہم حس کی شکل یا اس کا خاکہ معلوم کرسکتے ہیں لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو یہ حسی تجربات بہت اہم ہیں، کیونکہ یہ تاثری اور اسی لیے طلبی شعور کے شرائط ہیں۔ بالعموم جس چیز کو ہم جسمانی لذت والم یا اشتہا کہتے ہیں وہ زیادہ تر عضوی حس ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ ہماری حیات شعوری کے ہر لمحہ میں جو حسی تجربہ ہوتا ہے اس قسم کے حس ان کا ایک بڑا جزو ہوتے ہیں۔ جسمانی آرام و بے آرامی، تکلیف و راحت کا ہمارا مبہم مجموعی وقوف، اُن ارتسامات کی نامتعین تعداد پر منحصر ہوتا ہے، جو اندرون اعضا سے دماغ میں پہنچ کر ان حسوں کا باعث ہوتے ہیں، جو زیادہ تر تحت الشعوری ہوتی ہیں اور صرف دھندلے طور پر مفہوم ہوتی ہیں۔ اسی قسم کے مجموعی تجربات یا حسیت عام کی حالتیں کہلاتی ہیں۔ بعض اوقات کوئی واحد عضوی حس اپنی خاص شدت یا جدت کی وجہ سے اس مجموعہ سے علیحدہ ہوکر شعور میں نمایاں ہوجاتا ہے۔ اس قسم کا حس یا تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے یا شدید ناگوار اور توجہ کو خاص قوت سے اپنی طرف منعطف کرلیتا ہے۔ انسان اس حس کو اپنے مجموعہ سے جدا کرکے ایک ممتاز حس مثلاً دردِ سر یا متلی یا اینٹھن سے موسوم کرتا ہے۔

عضوی حسوں میں ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے، جو ان کے علاوہ صرف عضلات، مفاصل و رباطات کی حسوں میں بھی پائی جاتی ہے، کہ یہ ان مہیجات سے بھی براہ راست پیدا ہوسکتے ہیں جو مرکزی نظام عصبی کے خارجی اعضا کی طرف آتے ہیں اور جن سے کم و بیش دل، پھیپھڑوں، دورانِ خون، رطوبتِ بدنی اور عام عمل حیات پر اثر پڑتا ہے۔

دماغ کی تغیر پذیر حالتوں کا اثر عضوی عمل پر کسی نہ کسی حد تک ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جس حس کو ہم مفرد عضوی حس کہتے اس کا مہیج ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ یا ممتد ہوتا ہے۔ یہ مہیج جسم کے خاص عضو کے اعتبار

سے خاص قسم کا ہوسکتا ہے۔ لیکن اس سے عصبی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے، جو باہر جانے والے محرکات میں داخل ہو کر دیگر اعضا کو متاثر کر دیتا ہے۔ اور اس طرح حس کے ساتھ مزید اجزا بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کسی زخم یا ضرب سے تکلیف کا جو حس ہوتا ہے، یہ ایک مرکب حس ہے، کیونکہ اس کا مہیج صرف جلد کا ضرر ہی نہیں، بلکہ اس میں تنفس، دوران خون اور جسم کے کل حرکی مشین کی ابتری کا اثر بھی شامل ہوتا ہے۔

حواس مخصوصہ کے حسی تجربات بھی جب کبھی شدید ہوتے ہیں تو ان سے بھی اسی قسم کا عضوی تغیر پیدا ہوتا ہے اور اس تغیر سے جو تجربات ہوتے ہیں ان کا اثر بھی حس کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ سلیٹ کے قلم کی آواز سے دانت کرکرانے لگ سکتے ہیں۔ کڑوی شے سے متلی ہو جاسکتی ہے۔ ریل کی سیٹی سے انسان چونک پڑتا ہے۔ اس کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس قسم سے عام عضوی اختلال یا ابتری رونما ہو جاتی ہے۔ سمع و بصر اور دیگر حواسِ مخصوصہ کی حسوں میں جس چیز کو ہم لذت و الم کی نشاط و تکلیف کے اختلافات سے موسوم کرتے ہیں، وہ کم از کم ایک حد تک ان عضوی تجربات کا بھی اثر ہوتے ہیں۔ بانسری کی تیز سریلی آواز اور قرنا کی گونج، بجلی کی کڑک یا چمنی کی سیٹی کے شور سے بہت ہی مختلف عضوی اثرات پیدا کرتی ہے۔

۲۔ جلدی حس جلد سے مختلف قسم کے حس پیدا ہوتے ہیں، جن کو سرسری طور سے چار اصناف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ (۱) خاص لمس یا مس، یا فشار کا حس (۲) گرمی اور گرماہٹ کا حس (۳) سردی اور ٹھنڈک کا حس (۴) عضوی نوعیت کا حس، جس کو درد کہتے ہیں کیونکہ یہ علی العموم سخت ناپسندیدہ ہوتا ہے۔

حال میں ان تجربات کی مزید تحلیل اور ان شرائط و احوال کے معلوم کرنے کے لئے بہت کچھ کیا گیا ہے، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں۔ اولاً تو سطح جلد کی تفتیش نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے آلہ کے ذریعہ سے کی گئی ہے، جو خاص طور سے اسی مقصد کے لئے بنایا گیا تھا۔ ثانیاً ڈاکٹر ہیڈ نے ایک بہت ہی مفید طریقہ اختیار کیا ہے، یعنی اس نے اپنے بازو کی جلدی سطح سے عصبی ریشوں کو علیحدہ کر دیا، پھر

اس کے نتیجہ، بالخصوص گم شدہ حسیت کے بتدریج دوبارہ پیدا ہونے کا بڑے غور و خوض سے مطالعہ کیا۔ ثالثاً بعض ایسے مریضوں کے حالات سے مدد لی گئی ہے، جن میں جلدی حس کے بعض اصناف زائل ہو جاتی ہیں اور بعض باقی رہتی ہیں۔

منقط یا ہموار مہیجات سے جلد کی تفتیش کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ پچی کاری کے سے چھوٹے چھوٹے حسی رقبوں پر مشتمل ہے، جن میں سے ہر رقبہ صرف ایک خاص حسی تجربہ کا باعث ہوتا ہے، نہ کسی اور کا۔ لمس، درد، گرمی اور سردی کی حسیت ساری جلد میں مساوی نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے نشانات پائے جاتے ہیں، جن میں بعض سے صرف لمس کا حس ہوتا ہے، بعض صرف گرمی کے لئے مخصوص ہیں اور بعض صرف درد کو محسوس کرتے ہیں۔

لمسی حسوں کا صحیح مہیج میکانکی ہوتا ہے، جو سطح جلد کے دبانے یا کھینچنے سے پیدا ہوتا ہے۔ حس حرارت و برودت کے لئے صحیح مہیج حرارت جلد کی ایک خاص مقررہ حد سے کمی یا بیشی ہے۔ یہ حد عضو منتہی کی حالت ماقبل کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ حس درد کا مہیج جلد کا اور جلد میں جو اعصاب منتہی ہوتے ہیں ان کا ضرر یا احتمال ضرر ہے۔ لیکن بعض نشانات جلد میں ایسے بھی پائے جاتے ہیں جن کے مخصوص تجربات حسی غیر صحیح مہیج سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر سردی کے نشانات پر ۴۵ سے ۵۰ درجہ تک کی حرارت کا استعمال کیا جائے تو اس سے گرمی کا حس نہیں بلکہ شدید سردی کا حس ہوتا ہے۔ حسی نشان کو خواہ کسی طرح بھی متہیج کیا جائے، لیکن اگر یہ مہیج کا اثر قبول کریگا تو ہمیشہ ایک ہی طرح کریگا۔[1] اگر ایک باریک سوئی لمسی نشان میں چبھوئی جائے تو اس سے صرف دباؤ یا فشار کا حس ہوتا ہے، کسی قسم کی تکلیف، درد و سوزش وغیرہ مطلق نہیں محسوس ہوتی۔ نیز اگر اسی رقبہ میں گرم یا سرد سوئی چبھودی جائے تو گرمی یا سردی کا بھی مطلق حس نہیں ہوتا[2]۔ نشانات لمس نشانات گرمی نشانات سردی، نشانات درد، سب کے سب بالعموم بہ اختلاف تناسب جلد کے مختلف حصوں میں ملے جلے ہوتے ہیں۔ انگلی کے سروں میں خصوصیت کے ساتھ نشانات لمس

---

[1] سینہ نگٹن صفحہ ۶۲۱

زیادہ ہوتے ہیں اور گالوں پر گرمی کے۔ چنانچہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ دھوبنیں استری کی گرمی کا اندازہ اس کو اپنے گال کے پاس لیجا کر کرتی ہیں۔[1] آنکھ کے ڈھیلے پر بیرونی جھلی کا جو حصہ ہوتا ہے، اس میں تقریباً صرف درد ہی کے نشانات ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس منہ میں درد کے نشانات بہت کم ہیں اور گال کے بعض اندرونی حصوں میں بالکل بھی نہیں ہیں۔

اس بیان سے حس درد کے لئے خاص خاص رقبے ہوتے ہیں۔ یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ان رقبوں کے علاوہ دیگر جلدی حس سرے سے ناگوار یا موئلم ہوتے ہی نہیں، بلکہ دیگر جلدی حس بھی خوشگوار یا ناگوار ہو سکتے ہیں، جو ان کی شدت مدت اور دوسرے حالات پر منحصر ہے۔ البتہ حس درد کی خصوصیت یہ ہے کہ تقریباً ہمیشہ ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ اس کی ناخوشگواری خاص طور سے مزاحمانہ ہوتی ہے، خاص قسم کی حس میں ایک طرح کی جلش، دکھن یا چبھن پائی جاتی ہے۔

لمس، سردی، گرمی، اور درد کے نشانات یا مقامات خود اپنے اپنے صحیح مہیجات ہی سے خاص کر اثر پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن جلدی حس تمام تر ان ہی پر منحصر نہیں ہوتا ہے۔ جس جگہ تفتیش سے لمسی نشانات دریافت نہیں ہوئے وہاں کی جلد میں بھی پھیلی ہوئی ہلکی یا خفیف لمس کی حسیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایسی جلد روئی کے لمس کو محسوس کر لیتی ہے۔ گراہٹ اور ٹھنڈک کے حس گرمی اور سردی کے حس سے گو ممتاز ہیں لیکن ان کے علیحدہ نشانات نہیں ہوتے۔ یہ گرمی و سردی کے مہیجات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ ان کا مہیج نسبتہً کمزور ہوتا ہے۔

جب کسی سطح جلد کے عصبی ریشوں کو اس سے قطع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ تمام اُن حسوں کا بطلان ہوتا ہے، جو اس سطح میں متناہی ہونے والے اعضاء پر منحصر ہوتے ہیں گو اب بھی جلد پر دباؤ ڈالنے سے حس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کا باعث اُن حسی اعضا کا مہیج ہوتا ہے جو سطح جلد کے نیچے واقع ہیں۔ اور جو اپنے

[1] ہیلیبرٹن کی "نفسیات"، صفحہ ۹۷۔

عصبی ریشے دوسرے سلسلوں یا مجموعوں سے حاصل کرتے ہیں جن کا تعلق عضلات رباطات و مفاصل سے بھی ہوتا ہے۔ البتہ اس صورت میں حس درد اور حس لمس پیدا کرنے کے لئے نسبتہً زیادہ دباؤ یا فشار کی ضرورت ہوتی ہے لیکن سردی گرمی کا حس اس صورت میں کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ نیز فشار و درد کے حس کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ ہیج جلد سے گزر کر اندرونی ریشوں پر اثر کرے۔ اور جب تک یہ نہیں ہوگا، یعنی ہیج صرف جلد تک محدود رہتا ہے، اور نہ کہ ریشوں تک نہیں پہنچتا، اسوقت تک دباؤ یا درد کا کوئی حس نہیں ہوتا۔ " ایسی سطح جلد کو اگر چٹکی میں لیکر خوب زور سے مسلا جائے، تو بھی لمس یا درد کا کوئی حس نہ ہوگا"[1] یا تکلیف کا کوئی حس نہ ہوگا، بلکہ بعض اوقات تو زور سے دبانے اور چٹکی کاٹنے کو بھی وہ محسوس نہیں کرتا۔

لیکن ہمارے لئے سب سے زیادہ دلچسپ شے " ہماری" لمسوں کی مقامیت ہے، کہ یہ کیونکر اور کس حد تک معلوم ہوتی ہے۔ اس کے سمجھنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ مقامیت کی دو مختلف اور ایک دوسرے سے جداگانہ اقسام کو علیحدہ کر لیا جائے۔ مقامیت کی پہلی قسم کا تو اسطرح تجربہ ہوتا ہے کہ معمول سے (جس پر تجربہ کا عمل کیا جا رہا ہے۔م) سوال کیا جاتا ہے کہ "تمہاری جلد کے کونسے حصہ کو چھوا گیا ہے۔ اس تجربہ کے دوران میں معمول اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے اور پھر یا تو ایسی حالت میں (یعنی آنکھیں بند کئے ہوئے) وہ اپنے فاعل کو یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کی جلد کے فلاں حصہ کو چھوا گیا ہے یا جسم کے اس حصہ کا جس پہ تجربہ کیا جاتا ہے پورا فوٹو موجود ہوتا ہے، اور معمول سے کہا جاتا ہے، کہ آنکھیں کھولکر اس فوٹو پر مقام ملموس کی نشان دہی کرلے۔ اس طرح تجربہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری لمس کی مقامیت کا اندازہ غیر معمولی طور پر صحیح ہوتا ہے۔

لیکن مقامیت کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ اس سے ہمارا مقصد لمسی یا دیگر اقسام حس میں باہم ایک دوسرے کی نسبت سے مقام وضع اور سمت

---

[1] مائرز کی " مقدمۂ نفسیاتِ اختباری" صفحہ ۴

کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ مقامیت علیحدگی یا فصل کے ادراک کو بھی مستلزم ہوتی ہے
یعنی دو ہم وقت حسوں میں ایسا امتدادی فاصلہ محسوس ہوتا ہے جو دونوں کو ایک
دوسرے سے متصل و منفصل کرتا ہے۔ دو حسوں کو دو سمجھنا اور ان کے مابین حد فاصل
معلوم کرنا محض ثقیل یا بھاری لمس کی صورت میں ممکن ہے۔ چنانچہ عصب کو قطع کر دینے
کے بعد ایک عرصہ تک ڈاکٹر ہیڈ جلد کے متاثر حصہ پر ہم وقت متماس دو سروں میں تمیز نہیں
کر سکتا تھا۔ وہ اس کو ایک غیر ممتاز یا پھیلا ہوا مبہم حس معلوم ہوتے تھے۔ لیکن
جب دو فشار ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے جلد کے قریبی حصوں پر عمل میں
لائے گئے تو دو معلوم ہونے لگے۔

پھر منقسم عصب کے ریشے رفتہ رفتہ ٹھیک ہوتے گئے اور ملامسی قسم کے
جلدی حس کم و بیش علیحدہ علیحدہ پیدا ہوتے گئے حتیٰ کہ حسیت اپنی معمولی حالت پر
عود کر آئی۔ ابتدائی مدارج کے متعلق میں ڈاکٹر ہائیز کا بیان نقل کرتا ہوں۔ عمل جراحی کے
پینتالیس روز کے بعد درد کے نشانات پہلی بار ظاہر ہوئے۔ اور [illegible] کی ہلکی
دبانے سے پہلے حس رقبہ میں تکلیف کا حس ہوا۔ ایک سو بارہ روز کے بعد
سردی کی حسیت دوبارہ پیدا ہوتی معلوم ہوئی۔ اس کے پچیس دن کے بعد کل
متاثر رقبہ میں سردی کی حسیت تو پیدا ہو گئی تھی لیکن گرمی کا ابھی حس نہیں ہوتا
تھا اور بہت ہی کم رقبہ جلد کا ایسا باقی تھا جس میں چبھانے سے تکلیف نہ ہوتی
ہو۔ ایک سو ساٹھ روز کے بعد نہایت خفیف لمس کو متاثر رقبہ کے ذرا سے
حصہ نے محسوس کیا۔ ایک سو نوے دن کے بعد سردی کا حس سارے متاثر
رقبہ میں ہو سکتا تھا اور اس روز سے گرمی و سردی کے نشانات میں بڑی سرعت
کے ساتھ ترقی ہونے لگی۔ اب ہم ایک ایسے درجہ تک پہنچ گئے جہاں سے
نشانات لمس کی بھی ابتدا ہو جاتی ہے۔ باقی گرمی سردی اور درد کے پہلے ہی
خاص طور پر پیدا ہو گئے تھے۔

اس درجہ کے مختلف حسوں میں چند خصوصیات معلوم ہوتی ہیں جو پہلے

۱؎ مقدمۂ نفسیات اختیاری صفحہ ۳

یا ثقیل دباؤ اور ایک دوسری حسیت جو بعد میں پیدا ہوئی (جس کا نام حسیت تفصیلی رکھا گیا ہے) دونوں سے جداگانہ ہیں۔ اس درجہ کے جلدی تجربات تنسیخی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی وجہ امتیاز کچھ تو تہیج کے وہ خاص طریقے ہیں، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں اور کچھ خود ان کی ذاتی نوعیت۔ لمسی حسوں کا منشاو مبنیٰ خود جلد ہی ہوتی ہے نہ کہ وہ دباؤ یا فشار جو اس کی تہ کے ریشوں پر پڑتا ہے یہ لمسی حس جلد کے صرف بالدار حصوں پر پیدا ہوتے ہیں، اور ان کا باعث محض وہی نشانات ہوتے ہیں جن کا بالوں سے تعلق ہے۔ اگر بالوں کو مونڈ دیا جاتا ہے تو یہ نشانات متہیج نہیں ہوتے۔ گرمی و سردی کا حس، صرف انکے مخصوص نشانات سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نشانات شدت سے ردعمل کرتے ہیں، یہاں تک کہ شدتِ حس کا انحصار تہیج کی شدت پر نہیں بلکہ اس منتہی عضو پر ہوتا ہے، جو تہیج پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف تیز سردی یا گرمی ہی کی صورت میں ردعمل کرتے ہیں۔ باقی معمولی درجے کی گرمی یا سردی میں یہ بے حس رہتے ہیں۔ گرمی کے نشانات، ۳۰ درجے سے کم پر کبھی ردعمل نہیں کرتے اور نہ سردی کے ۲۷ درجہ سے زیادہ پر۔ جلد کے تنسیخی حس بالعموم جداگانہ حسی نشانات کے انتہائی اعضا کے تہیج سے پیدا ہوتے ہیں۔ لمسی حسوں کی صورت میں ان نشانات کا بالوں سے تعلق بھی ضروری ہے۔

بلحاظ ذاتی خصوصیت کے تنسیخی حس عضوی حسوں کی نوعیت رکھتے ہیں۔ یہ نسبتہً شدید اور نمایاں طور پر ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ ان میں امتدادیت تو ہوتی ہے، مگر مقامیت کی دونوں صورتیں بہت ہی ابتدائی درجہ میں ہوتی ہیں۔ متاثر حصۂ جلد کی طرف حس کی جو نسبت کی جاتی ہے، وہ بہت دھندلی اور غیر صحیح ہوتی ہے۔ باقی اضافی یا نسبتی مقامیت (جس سے وضع وجہت وغیرہ کی باہمی نسبتوں کا حس ہوتا ہے۔ م) جو ادراک فصل و علحدگی پر مشتمل ہوتی ہے وہ تو بالکل ہی نہیں ہوتی۔ حس بالعموم متہیج حصہ سے منسوب نہیں کئے جاتے بلکہ اس سے ایک دور حصہ کی جانب، مثلاً بازو میں اگر کوئی چیز چبھوئی جاتی ہے تو اس چبھن کا مطلق حس نہیں ہوتا بلکہ اس سے انگوٹھے میں ایک قسم کا درد ہونے لگتا ہے۔

اس قسم کا نامتعین پھیلاؤ یا انتشار، غلط مقام کی جانب انتساب اس جھنجھناہٹ میں بھی ہوتا ہے، جو بالدار رقبہ کے بالوں کو چپکے سے چھونے یا لمس خفیف کے سے پیدا ہوتا ہے۔ سردی و گرمی کے انتشار کے نتیجے سے بھی اسی قسم کے ... پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ دلچسپ بات اس قوت کی ناکامی ہے جس سے ہم اضافی مقامیت کا ادراک کرتے ہیں، یعنی وہ قوت جو نقاط لمس میں تمیز کرتی ہے اور ہم ایک دوسرے کی نسبت سے ان کے اضافی مقام اور فصل معلوم کرتے ہیں۔ محض تسیخی حسیت میں علیحدگی یا فصل کا ادراک تقریباً بالکل مفقود ہوتا ہے۔ دو ہم وقت حس علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں ہوتے اور نہ ان کے مابین کسی قسم کے فصل کا پتہ چلتا ہے۔ تسیخی حس کی امتداد بہت ہی مبہم ہوتی اور ذاتاً اس سے بہتر ہونے کے ناقابل معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک غیر متعین پھیلاؤ پر مشتمل ہوتی ہے، جس کے اجزا کے مابین تفصیلی امتیاز نہیں ہو سکتا، اس کا کوئی متعین خاکہ یا شکل نہیں ہوتی۔ اس لحاظ سے تسیخی حس اُن حسوں کے مشابہ ہوتے ہیں، جو بھاری دباؤ سے تن کے ریشوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن محض تسیخی حس میں مقام صحیح معلوم کرنے میں بھی ناکامی ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جب عصب منقسم کے ریشوں کے تدریجی نمو کے ساتھ تسیخی درجہ گہری حسیت پر طاری ہو جاتی ہے، تو اس کے ادراک مقامیت کی جو کچھ قوت تھی وہ بھی زائل ہو جاتی ہے۔ حالت ماقبل کی خصوصیات کو حالت مابعد باطل کر دیتی ہے۔

ابتدائی ظہور میں تفصیلی حسیت جلد کے ایک چھوٹے سے مثلث ٹکڑے تک محدود تھی۔ اس چھوٹے سے رقبہ میں کوئی تسیخی حس نہیں ہو سکتا تھا۔ معمولی کو اس رقبہ میں گہرے دباؤ و فشار کا حس ہو سکتا تھا، لیکن بالوں کے مس سے جو مبہم جھنجھناہٹ پیدا ہوتی ہے اس کا اس کو حس نہیں ہوتا تھا۔ گرمی سردی کے نشانات سے حرارت و برودت کے احساسات بھی نہیں پیدا ہوتے تھے۔ اس تسیخی حسیت کی جگہ اور گہری حسیت کے علاوہ سطحی یا بالائی لمسوں کی ایک نازک امتیازی حسیت موجود تھی، جو بالوں کے وجود پر موقوف نہ تھی۔ ٹھنڈک اور گراہٹ کا بھی حس پیدا

ہو سکتا تھا۔ لیکن ۲۶ اور ۲۷ ستی درجات کے درمیانی تمیجات سے۔ مقامیت و امتیاز کی قابلیت وصحت انتساب کے لحاظ سے یہ تجربات لمس اور حرارت وبرودت بالکل ایسے ہی تھے جیسے کہ معمولاً جلد کے ہوتے ہیں معمول صحیح طور سے تنبیہی حسوں کو نہ باسانی اور اس کا نام لے سکتا تھا۔ علاوہ بریں اب وہ پہلی بار دو عملی حسوں میں اس طرح امتیاز کرسکتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک فصل ہے اور دونوں ایک دوسرے سے علحدہ ہیں۔ وہ اس علحدہ کی اضافی وضع وسمت کا ادراک کرسکتا تھا۔ اس لئے حسیت کی اس شکل کا نام تفصیلی، یعنی امتیازی قرار پایا۔

تجربہ بالکل برائی کے اثرات سے اس حدتک افاقہ کے بعد اب معمول کی کیفیت یہ ہے کہ تنبیہی حسیت تقریباً سارے متاثرہ رقبہ میں عود کر آئی ہے لیکن تفصیلی نہیں تفصیلی حس صرف ایک چھوٹے سے رقبہ میں پائے جاتے ہیں، جس میں وہ تنبیہی حسوں سے علحدہ ہیں، اور اس وجہ سے ان کی علحدہ جانچ ہوسکتی ہے لیکن کامل افاقہ کے لئے ضروری تھا کہ تنبیہی حسیت تو صرف چھوٹے سے منسلک رقبہ میں پیدا ہو اور تفصیلی حسیت باقی تمام متاثرہ رقبہ میں عود کرائے۔ چنانچہ یہ دونوں عمل آہستہ آہستہ واقع ہوئے۔

اضافی مقامیت کی قوت اور لازماً اضافی وضع، شکل اور سمت کا سمجھنا اس بات کو مقتضی ہے کہ تفصیلی حسوں کا نظام لازمی طور پر موجود ہو۔ لیکن کیا محض تفصیلی حسوں کا وجود دیگر امور کے بغیر خود کافی ہوسکتا ہے ؟ اس مسئلہ کے متعلق واقعات کا ایک اہم مجموعہ روشنی میں آچکا ہے۔ میری مراد ان بیماریوں سے ہے جن میں وہ اعصاب خراب یا متاثر ہوجاتے ہیں، جو بلب اور ریڑھ سے گزر کر دماغ کو جلد یا آلات حرکی سے ملاتے ہیں، یہاں بھی ڈاکٹر ہیڈ کا کارنامہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس لئے بہت سے ایسے مریضوں کی حالت کا تجربہ کیا جن کے ہاتھ یا پاؤں کسی عضو کی سطح کے ادراکِ علحدگی سے بہت خراب ہو گئے تھے، گو اور باقی تمام جلدی حس بدستور قائم تھے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ ادراک مقامیت کی اس ناکامی کے ساتھ ان عضلات، رباطات ومفاصل کے حس بھی ہمیشہ مفقود ہو جاتے ہیں، جن پر کہ متاثر عضو کے متغیر اوضاع وحرکات کا ادراک منحصر ہے۔ ان حرکی حسوں

کی غیر موجودگی میں مریض بے دیکھے ہوئے اپنی جلد کے ملموس حصہ کا نام بتا سکتا تھا، مگر جب اس حصہ کی طرف اشارہ کرنے کو کہا جاتا، تو اس میں اس کو اس عضو کے معلوم کرنے میں دقت پیش آتی لیکن اگر اس کو ٹٹولنے کی اجازت دیدی جاتی تھی تو وہ اس کے قریب پہنچ جاتا تھا اور بعض اوقات ٹھیک مقام کو بھی چھو کر بتا دیتا۔ ڈاکٹر ہیڈ کا خیال ہے کہ ایسی صورتوں میں اوراک مقامیت بہت زیادہ خراب نہیں ہوتا۔ ابتدا میں جو دقت عضو کے معلوم کرنے میں ہوتی ہے اس کا سبب ظاہر ہے کہ عضلات، رباطات و مفاصل کے ان حسوں کی غیر موجودگی ہے جو اس کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک مریض ایسا تھا، جس کو بے دیکھے اپنے اعضا کی وضع کا حس نہیں ہوتا تھا، اس پر مندرجۂ ذیل تجربہ کیا گیا۔ مریض کو بستر پر لٹا دیا گیا اور اس کی ٹانگوں کو ایک وضع پر پھیلا کر پہلے اس کو دیکھنے کی اجازت دی گئی، پھر آنکھوں کو بند کر دیا گیا اور اس کے تلوں پشتہ پا اور گھٹنے سے ذرا نیچے کو یکے بعد دیگرے چھوا یا مس کیا گیا۔ پھر مریض سے سوال کیا گیا کہ کس نقطہ کو مس کیا گیا ہے؟ اگرچہ روئی سے مس کیا گیا تھا، لیکن اس نے ہر حالت میں جوابات صحیح دیئے۔ مریض کی آنکھیں ہنوز بند تھیں کہ اس کی ٹانگ کو بالکل ایک دوسری وضع میں تبدیل کر دیا گیا، جس کا اس کو مطلق حس نہیں ہوا، بلکہ اس کو یہی یقین تھا کہ میری ٹانگیں اسی طرح ہیں۔ تاہم جوابات اب بھی صحیح دیتا تھا، کہ کس مقام سے مس کیا گیا ہے، لیکن جب اس سے کہا گیا کہ اس مقام کو ہاتھ رکھ کر بتائے تو بیچارہ اِدھر اُدھر ہاتھ مارتا تھا لیکن ٹانگ نہ ملتی تھی۔ اپنے اعضا کی وضع کا حس نہ ہونے کے ساتھ اس میں ایک اور خرابی بھی تھی کہ اگر پرکار کے سروں کو بوقت واحد اس کی سطح جلد سے مس کیا جاتا، تو ان میں تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ بائیں ٹانگ کی خارجی سطح پر پندرہ سینٹی میٹر کے فصل سے پرکار کی سوئیاں مس کی گئیں تو وہ تمیز نہ کر سکا اور بائیں ران پر جس میں کہ پرکار کی سوئیوں ۲۰ سینٹی میٹر کا فصل تھا اس میں بھی تمیز نہ کر سکا۔ اسی قسم کے مریضوں کے دیگر جلدی حسوں کا تجربہ کیا گیا

تو اس اضافی صفت کے ادراک کے علاوہ اور کسی قسم کا فرق نہیں ثابت ہوا۔

مذکورہ بالا بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ محض لمسی احساس باوجود بہت سے ہونے کے ادراک علٰحدگی کی علت نہیں بن سکتا لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادراک علٰحدگی کی اور کونسی علت ہوسکتی ہے۔ ڈاکٹر ہیڈ کے نزدیک ادراک علٰحدگی کا فقدان اعضائے خارجی کی وضع و حرکت کی بے حسی کے ساتھ جو جمع ہوتا ہے اس کی توجیہ صرف علم عضویات کے رو سے ہوسکتی ہے۔ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ اس امتیاز کے عصبی ریشے بھی اعصاب داخلی کی طرح فقاریں سے گزرتے ہیں یہی اعصاب داخلی عضلات و مفاصل کے احساس کا باعث ہوتے ہیں جب یہ اعصاب خراب ہوجاتے ہیں تو ان کے ساتھ امتیازی عصبی ریشے بھی خستہ ہوجاتے ہیں اور عضلات و مفاصل کے احساسات کے فقدان کے ساتھ یہ کافی دو سوئیوں کے مس کی تمیز جاتی رہتی ہے۔

لیکن میں اس بیان کو تسلیم نہیں کرسکتا۔ اس میں اعصاب داخلی سے وہ فعل منسوب کیا جاتا ہے جو اور کسی جگہ وہ ہرگز انجام نہیں دیتے۔ اس جگہ انکے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کسی خاص احساس کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان سے انسان صرف دو احساسوں کے مابین امتیاز کرتا ہے اصل مفروضہ اس میں یہ ہے کہ ان اعصاب داخلی کے علاوہ حس سے لمسی احساس ہوتا ہے۔ ایک اور عصبی ریشوں کا سلسلہ ہے اس سے لمسی احساسات میں امتیاز ہوتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ پردہ چشم میں جو عصبی ریشے ہیں ان سے نیلے اور زرد کا احساس ہوتا اور ان کے علاوہ اور عصبی ریشے ہیں جو نیلے اور زرد کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔ اعصاب داخلی کے متعلق ہم کو جو کچھ علم ہے اس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ عضویات اور نفسیات میں اس قسم کا اضافہ محض لغویت ہے۔ اس قسم کے نظریہ کو ہم حالتِ مجبوری کے سوائے اور کبھی تسلیم نہیں کرسکتے۔

اس سے بہتر اور حقیقت سے قریب تر توجیہ ڈاکٹر فارسٹر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک احساسات عضلات و مفاصل ہی کا وجود ادراک علٰحدگی کا باعث

ہوتا ہے۔ یہ توجیہ اس نظریہ کے بھی مطابق ہے جو ادراک مکانی کے ارتقا کے بابت پیش کی جاتی ہے اسکے علاوہ اور وجوہ بھی ہیں جن کی بنا پر ماہرین نفسیات اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ آگے چلکر انشاء اللہ ہم ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرینگے۔

مذکورۂ بالا توجیہ کے ساتھ یہ بھی خیال کیا جاتا کہ ادراک علیحدگی کا باعث کلیتہً احساسات ہی نہیں کسی حد تک اس کا انحصار مخصوص معنی پر بھی ہے جو مسکات و محاکات سے حاصل ہوتے ہیں۔ تجربات ماضی ایک قسم کا میلان پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ اس وقت پیدا ہوا ہوگا جب نقاط مس فرض کر لیجیے ا و ب کے درمیانی فصل کو آہستہ آہستہ ہاتھ سے معلوم کیا گیا ہوگا اور تہیج برابر ا سے ب اور ب سے ا میں گزر رہا ہوگا۔ اس وجہ سے اب جو ا و ب کو ایک ساتھ چھوا جاتا ہے تو وہی میلان دوبارہ متاثر ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے تجربات میں وہ سب سے زیادہ اہم ہیں جو اعضائے خارجی کی فعلی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس جگہ تہیج عمل کرتا ہے اس کو حرکت دیجاتی ہے اور اس طرح تدریجاً احساس کی مقامی علامت بدل جاتی ہے۔ مثلاً میں اپنی انگلی یا ہاتھ کو میز کی سطح پر پھیرتا ہوں لیکن فعلی حرکت کے جزئیں علامت مقامی کے تغیر کے لمسی احساسات کے ساتھ عضلات مفاصل کے احساسات کا بھی ایک جز شامل ہوتا ہے۔ یہ احساسات بھی ایسا میلان پیدا کرتے ہیں۔ [illegible] ہے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں ان کے خصوصی معنی کے ساتھ اس میلان کا تہیج بھی شامل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عضو خارجی کی وضع سے عضلات و مفاصل کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ عمل انطلاف میں داخل ہو جاتے ہیں اور تجربات ماضی کے احیا کی اگر علت غائی نہیں تو اس کا ایک اہم جز ضرور ہوتے ہیں۔ اس مقام پر غالباً ہمارے مسئلہ کا حل ملیگا۔ اگر موجودہ عضلات و مفاصل کے احساسات تجربات ماضی کے آثار کے تہیج میں اس قدر حصہ لیتے ہیں اور انہی نشانات کے تہیج پر ادراک علیحدگی کا انحصار ہے تو ظاہر ہے جب یہ احساسات نہ ہونگے تو ادراک علیحدگی بھی قریباً معدوم ہو جائیگا۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ جلدی احساسات کو اگر ان کے مخصوص معنی سے علیحدہ کر لیا جائے تو وہ نسبتی مقامیت کے ادراک کی کامل علت نہیں ہو سکتے لیکن اس

ہیں شک نہیں کہ اصلی اہمیت انہی احساسات کو حاصل ہے تجربہ شاہد ہے اگر سطحی حسیت ادراک علٰحدگی کے ساتھ خصوصی مناسبت نہیں رکھتی تو ادراک علٰحدگی کا پتا چلتا ہوتا ہی نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تفصیلی تجربات کے سوائے ادراک حاصل نہیں ہوتا۔ اور یہ عمیق و عضلی تجربات سے علٰحدہ ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ادراک علٰحدگی کے لیے مختلف اعضا کی حسیت کے لحاظ سے کم از کم فصل مختلف ہے۔ دو احساسات کے مابین یہ کم سے کم فصل فاصلہ بابلی کہلاتا ہے۔ نوک زبان کے لیے فصل بابلی ۱ سنٹی میٹر ہے انگلی کے سرے کے لئے ۲ سنٹی میٹر ہے۔ سر بینی کے لئے ۷ سنٹی میٹر ہے۔ ہونٹوں کی داخلی سطح کے لئے ۵ سنٹی میٹر۔ گردن کے لئے ۵۴ اور بازو یا ران کے لئے ۶۸ سینٹی میٹر ہے۔ اس لحاظ سے نوک زبان ران اور بازو سے ساٹھ گنا زیادہ قوت امتیاز رکھتی ہے

اس ذیل میں ہم کو اس قدر اور اضافہ کرنا ہے، کہ ہم وقت مس کے دو حسوں کا مابینی فصل یا بعد سطح جلد کے مختلف ذی حس حصوں میں مختلف محسوس ہوتا ہے۔ اگر دو سطح جلد کے دو نقطوں سے خطوط متوازی کھینچو، تو ان کا فاصلہ ہر جگہ مساوی نہ محسوس ہوگا" بلکہ بعض حصوں میں تو ایسا معلوم ہوگا کہ یہ خطوط ایک دوسرے سے قریب ہوتے جا رہے ہیں "مثلاً جبڑے سے نیچے کی جانب دو متوازی خطوط اس طرح کھینچیں کہ منہ ان کے درمیان میں پڑے، تو جس شخص پر یہ تجربہ کیا جائیگا اس کو منہ کے قریب ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں خطوط میں فصل بڑھنے لگا ہے اور منہ کو ان خطوط نے بیضوی شکل کے اندر لے لیا ہے"[1] یہی نتیجہ اس وقت بھی نکلتا ہے، جبکہ دو جداگانہ نقطوں کو مس کرنے کے بجائے ایک ہی مستمر خط یا سطح کو مس کیا جائے۔ خط کو خط ادراک کرنے کے لئے کم از کم جو لمبائی درکار ہے وہ اس فصل دہلیزی سے کم ہوتی ہے، جو دو نقطوں کے مابین ادراک فصل یا علٰحدگی کے لئے ضروری ہے۔ لیکن اس حالت میں خط کی سمت سمجھ میں نہیں آتی۔

---

[1] جیمس کی "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۱۴۱

جو سطح جلد سے مس کرتی ہے اس کی شکل کا ادراک اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رقبۂ ملموس کی وسعت ادراک فصل یا علیٰحدگی کی دہلیز سے ما بالا ہو۔ نوک زبان کو دائرہ کے حس کے لئے یہ ضروری ہے کہ دائرہ کا قطر کم از کم ۳ ملی میٹر ہو۔ حالانکہ ادراک علیٰحدگی کے لئے دہلیزی فصل صرف ایک ملی میٹر ہے۔ ایک ہی رقبہ کی جلد میں بہ نسبت طول کے عرض میں مقامی امتیاز زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی عضو کی لمبان کے مقابلہ میں جو اس میں زیادہ حس ہوتی ہے شکل کے سمجھنے میں اس سے فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک گول نلی کو اگر جلد پر دبایا جائے تو وہ عرضاً بیضوی محسوس ہوتی ہے۔ اور اگر فی الحقیقت بیضوی سے (جس کا لمبان جلد کی لمبائی کے رخ پر ہو) دبائی جائے تو ممکن ہے وہ گول معلوم ہو۔

ایک اور بات جو کچھ نظری اہمیت رکھتی ہے یہ ہے، کہ اگر صد کے دو نقطوں (ا اور ب) کو ایک ساتھ پرکار کی سوئیوں سے مس کیا جائے تو ان کا باہمی فصل بہ مقابلہ اس کے زیادہ معلوم ہوتا ہے، کہ ایک ہی سوئی کو ا سے ب تک تیزی سے چلایا جائے۔ جس قدر یہ سوئی تیزی سے حرکت کرے گی، اسی قدر فاصلہ کم معلوم ہوگا۔ اور جس قدر یہ سوئی آہستہ آہستہ حرکت کرے گی اسی قدر فاصلہ زیادہ معلوم ہوگا۔ اگر بہت ہی آہستہ حرکت کرے تو ممکن ہے اس سے بھی زیادہ فصل معلوم ہو جتنا ا و ب کے ایک ساتھ مس کرنے میں معلوم ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کے واقعی تجربات ادراک فصل میں بھی دخل رکھتے ہیں، جس سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، کہ ائتلاف سے ان تجربات کا احیا اس وقت اہم ہوتا ہے جب واقعی تجربات موجود نہیں ہوتے۔ ایک اور واقعہ جس سے صاف طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے، یہ ہے، کہ جس قدر کوئی عضو ٹٹولنے کی فعلی حرکات میں کم یا زیادہ مشغول ہوگا، اسی قدر اضافی مقامیت کی قوت اس میں کم یا زیادہ ہوگی۔ مثلاً انگلی کے سروں کو ٹٹولنے کی بہت زیادہ مشق ہے اسی لئے ان میں مقامی امتیاز کی قوت بھی بہت عمدہ ہے۔ بخلاف شانہ اور پشت کے (جن کو ٹٹولنے کا بہت ہی کم کام پڑتا ہے) کہ ان میں صورت برعکس ہوتی ہے۔

۳۔ حرکی حس | اس عنوان کے ماتحت ہم تمام ان حسوں کو رکھتے ہیں، جو بلحاظ

نوعیت عضوی نہیں ہیں، بلکہ ان داخلی مہیجات کے تابع ہیں، جو اعضائے حرکت (مفاصل، رباطات، وعضلات) کے عصبی سروں سے دماغ میں جاتے ہیں۔ ان کو حرکی اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا صحیح مہیج اعضائے حرکت کے تغیر پذیر حالات ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہ حس عضلی بھی کہلاتے ہیں۔

ان تجربات کے اصل مقصد یا کام کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے۔ ان کے ذریعہ سے ہم کو ایسی صورتوں میں اپنے جسم اور اعضا کی وضع وحرکت کا علم ہوتا ہے، جن کی توجیہ لمس وبصر سے نہیں ہوتی۔

ہمارے جسم اور گردوپیش کی اشیا اور خود اس جسم کے مختلف حصوں میں باہم جو مکانی علائق ہوتے ہیں، معمولاً ہم ان کا کچھ نہ کچھ بصری ادراک رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں جلدی حس جن کا ہم کو ہر وقت تجربہ ہوتا رہتا ہے، یہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ ملکر معمولاً ہم کو اپنے اعضا کی شکل، صورت، اور قدوقامت اور اجزائے جلد کی باہمی وضع ونسبت کا ادراک کراتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو چھوتا ہے، تو لمسی حس کی بنا پر ہم کو علم ہو جاتا ہے، کہ جسم کے اور حصے نہیں بلکہ دونوں ہاتھ ہی ایک دوسرے سے مس کر رہے ہیں، گو کہ عضلات، رباطات ومفاصل بھی اس میں مدد دیتے ہیں۔ علی ہذا اس امر کا بھی ہم کو حس ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھوں کے کونسے حصے باہم مس کر رہے ہیں۔

لیکن جب نہ ہم دیکھ رہے ہوں اور نہ جسم کا ایک حصہ دوسرے کو مس کر رہا ہو تو اسوقت اس قسم کے اسباب اعضا کی اوضاع وحرکات کے معلوم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ مثلاً اگر آنکھیں بند ہوں تو ان اسباب سے پتا نہیں چل سکتا کہ ہمارا ہاتھ کس وضع میں ہے، آیا سامنے پھیلا ہوا ہے یا ایک طرف کو مڑا ہوا ہے یا سر کے اوپر اٹھا ہوا ہے۔ اسی طرح چلنے کے لئے پاؤں اٹھایا جاتا ہے تو اس کی حالت کا بھی علم نہیں ہو سکتا۔ اندھیرے میں ہم ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی جس انگلی کو چاہیں چھو سکتے ہیں، ظاہر ہے کہ اسباب بالا اس کی توجیہ بھی نہیں کر سکتے۔ دراصل ان حالتوں میں ہم عضلات ومفاصل اور رباطات کی حسیت سے کام لیتے ہیں۔

حرکی حس وزن و مزاحمت کے سمجھنے میں بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں
دباؤ کے حس اور ان میں بھی خصوصیت کے ساتھ جو گہری حسیت سے تعلق رکھتے
ہیں کسی حد تک وہ اس کام کو انجام دیتے ہیں۔ لیکن عضلات، مفاصل ور باطات
کے مختلف المدارج کھچاؤ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں ان سے اندازہ کی صحت
بہت بڑھ جاتی ہے، مثلاً جب کسی وزن کو ہاتھ میں لیکر اوپر نیچے کرو تو کھچاؤ والے
ان حسوں کی بنا پر وزن کا اندازہ اس وقت ہی ہوسکتا ہے جب جلد بالکل
بے حس ہوتی ہے۔ لیکن جب ہاتھ بالکل بے حس ہوتا اور حرکی و لمسی حس دونوں
باطل ہو جاتے ہیں تو ہلکے اور بھاری میں بالکل تمیز نہیں ہو سکتی، بجز اس کے
کہ شے کی ظاہر شکل دیکھ کر نتیجہ نکالا جائے۔

اگر اپنے اعضا کو ہم خود حرکت نہ دیں، بلکہ کوئی اور ان کو حرکت دے
یا عضلات میں برقی رو دوڑا دی جائے، جو ان کی حرکت کا باعث ہو، تو بھی تغیر
وضع اور مزاحمت کے ادراک پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دونوں میں فرق اسی قدر
ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں ہم حرکت کو اپنے ارادہ کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور دوسری
میں اس کو غیر ارادی جانتے ہیں۔ جن امراض میں کسی عضو کے عضلات، مفاصل
ور باطات کی حسیت زایل ہو جاتی ہے، ان میں مریض کو حرکت کے ارادہ کا تو
علم ہوتا ہے، لیکن اگر آنکھیں بند ہوں تو وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ آیا حرکت عمل
میں بھی آئی یا نہیں۔ ایسی صورتمیں وہ صرف ارادہ پر اعتماد کرتا اور سمجھتا ہے، کہ
واقعاً حرکت عمل میں آگئی ہے، (کیونکہ وہ ارادہ کر چکا ہے) خواہ فی نفسہ ایسا نہوا
ہو۔ مثلاً ایسا مریض اگر اپنے ہاتھ یا پاؤں کو ہٹانا چاہتا ہے، تو گو اس عضو کو کوئی
پکڑے بھی ہو، تاہم وہ اپنے نزدیک یہی سمجھتا ہے، کہ جو تغیر وہ چاہتا تھا، وہ
واقعاً عمل میں آگیا ہے۔

ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ فعلی حرکات میں ایک خاص قسم کا حسیت
ہوتا ہے۔ جو عضلات، مفاصل ور باطات کے داخلی تہیجات پر نہیں، بلکہ براہ راست
ان عصبی تہیجات پر مبنی ہوتا ہے جو دماغ کے حرکی رقبوں سے عضلات کی جانب آتے ہیں۔ فی زمانا اس حس
کے وجود کا عام طور سے انکار کیا جاتا ہے، حال کی تحقیق کی رو سے یہ خیال صحیح ثابت

ہوا، کیونکہ عصب دماغ کے حرکی ریشوں کو جب براہ راست برقی رو سے مس کیا گیا تو ان سے کسی قسم کا حس رونما نہیں ہوا۔ حالانکہ ان سے ذرا نیچے جن ریشوں میں کہ درآورد اعصاب جلد اور حرکی اعضا سے آکر ملتے ہیں ان میں اس طریق سے حس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ مفروضہ حس کسی ایسی شئی ستے کی توجیہ نہیں کرتا جو اس کے بغیر نہ ہو سکتی ہو۔ ارادہ کی توجیہ کے لئے اس کی ضرورت نہیں، کیونکہ ارادہ حس کی کوئی صنف نہیں، نہ اس سے حرکت کے لئے کوشش کرنے یا کوشش کر چکنے کے شعور کی توجیہ میں کوئی کام نکلتا ہے، کیونکہ یہ شعور، حرکی حسوں کی (جو حرکت کے واقعی وقوع کو بتاتی ہیں) عدم موجودگی میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ حرکت کی کوشش کرنے سے قبل مطلوبہ نتیجہ کی توقع ضرور پائی جاتی ہے لیکن محض خیالی توقع کافی ہے۔ غالباً اس قسم کی خیالی توقع ہمیشہ عضلات، رباطات و مفاصل کے ان تجربات کے تہیج ہو جانے کو مستلزم ہوتی ہے، جو کسی عضو کی حرکات سابقہ کی بنا پر قائم ہو چکے ہیں۔ علاوہ ازیں بصری وغیرہ حسی تجربات کی حیثیت سے بھی معمولاً نتیجہ کی کچھ نہ کچھ پیش بینی ہو جاتی ہے جو حرکی حسیت سے قطعاً تعلق نہیں رکھتی۔ ان اسباب کے ہوتے ہوئے ایک بالکل نیا حس تجویز کرنا، جو دماغ سے تہیج حرکی کے عضلات کی جانب آنے پر بھی ہو بالکل غیر ضروری ہے۔

جب انسان مفلوج عضو کو حرکت دینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو حرکت ہی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے، حالانکہ خود عضو حرکت نہیں کر سکتا اور اس وجہ سے کسی قسم کا حرکی حس پیدا نہیں ہوتا لیکن دو باتوں کو ایک ساتھ لیکر اس کی توجیہ ہو سکتی ہے (۱) مریض کو حرکت کی کوشش کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۲) اس کوشش کی وجہ سے ایسے عضلات میں کھچاؤ پیدا ہوتا ہے جو گو عضو مفلوج سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تاہم حرکی حس کا تجربہ ہوتا ہے "انسان جب حرکت کی کوشش کرتا ہے تو یہ کوشش ایک ہی عضلہ یا عضو تک محدود نہیں رہتی، بلکہ جسم کے اور حصوں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ مقابل کے حصے یا نظام تنفس کے عضلات عموماً اس سے متاثر ہوتے ہیں مثلاً جب ہم کسی وزن کو اٹھاتے ہیں تو حنجرہ بند ہو جاتا ہے۔ شکمی عضلات اور حجاب حاجز سکڑ جاتے ہیں"۔ ان مختلف اعمال کی بنا پر جو تجربات ہوتے ہیں انکی

بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ حرکت مطلوبہ ہوگئی گو کہ فی نفسہ نہ ہوئی ہو۔

یہ نہ فرض کرلینا چاہیئے کہ حرکی حس عموماً جو خبر دیتے ہیں وہ انھیں خود حسوں کے وجود اور ان کی نوعیت پر منحصر ہوتی ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف یہ کام دراصل اکتسابی معنی کا ہے جو ان کو تجربات لمس ولبصر کی معیت سے بوجہ ائتلاف حاصل ہوجاتے ہیں۔ اول تو ہم کو اپنے جسم اور اعضا کی تشکل وصورت قد و قامت اور جلد کے مختلف حصوں کی ایک دوسرے کی نسبت سے وضع اور فاصلوں کی واقفیت محض عضلات رباطات و مفاصل کی حسوں کی بنا پر نہیں ہوتی۔ درحقیقت ہم کو اپنے جسم کے مکانی علائق کا ادراک کچھ تو ان تجربات سے ہوتا ہے جو جلد کے مختلف حصوں کے آپس میں مس کرنے اور ایک دوسرے کے ٹٹولنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً میں دونوں ہاتھوں کو ملتا ہوں یا ایک ہاتھ کو چہرے یا پاؤں پر پھیرتا ہوں، اور کچھ جسم اور اس کے حصوں کو متحرک و ساکن، دونوں حالتوں میں دیکھتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔

اب حرکی حس، جو عضلات، مفاصل و رباطات سے پیدا ہوتے ہیں چونکہ ہمیشہ ان جلدی و لبصری تجربات کے ساتھ رہتے ہیں۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہم ایک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دوسرے کی طرف بھی لازمی طور سے متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ مثلاً دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے سے ملنے سے بہت سے تدریجی تجربات مس پیدا ہوتے ہیں، ہر مس کے ساتھ تجربۂ حرکی کے وہ تغیرات پائے جاتے ہیں جو کہنی، کلائی یا دونوں کے عضلات و مفاصل و رباطات سے پیدا ہوتے ہیں۔ علیٰ ہذا اگر ہاتھوں کی طرف دیکھ رہے ہوں تو جیسے جیسے انکا لبصری احضار ساحت لبصر میں اپنا مقام بدلتا ہے، اسی کے مطابق تجربۂ حسی میں اعضائے حرکت کی بنا پر تغیرات کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ حرکی حسوں کی لمسی و لبصری تجربات کے ساتھ وابستگی ایک مجموعی مزاج یا میلان پیدا کردیتی ہے جو اصل تجربہ کے جزئی وقوع کی صورت میں بھی دوبارہ پورا کا پورا تہیج ہوجاسکتا ہے اس سے جو ائتلاف پیدا ہوتا ہے اس میں اس سے زیادہ پیوستگی ہوتی ہے، جتنی کہ برف یا پانی کے دیکھنے اور سردی یا تری کے لمسی تجربات میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرکی حسوں کے لئے ان معانی کو حاصل کرنا لازمی ہے

اصولاً لمس و بصر کے ائتلافی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے اس امر کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ کیوں اور کیونکر ہم اپنے اعضا کی وضع اور انکے حرکات کی سمت بغیر لمس یا بصر کے بغیر عضلات رباطات و مفاصل کے حسوں سے معلوم کر لیتے ہیں

ترقی یافتہ شعور کے لئے ان تجربات کو انکے ائتلاف سے علیحدہ کرکے یہ معلوم کرنا کہ بذات خود یہ کیا معنی رکھتے ہیں اور باہم مختلف طریقوں پہ ترکیب پانے سے ان کے کیا معنی ہو جاتے ہیں بہت مشکل ہے۔ کبھی کبھی مناسب توجہ سے ان کی جداگی کا امتیاز ممکن ہے۔ مثلاً اگر ہم اپنی انگلی کو موڑیں، یا کسی سے ہاتھ کو دبوا لیں، تو کھال کے سکڑنے وغیرہ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں، ان کے علاوہ مفاصل میں جو تغیر واقع ہوتا ہے، اس پہ توجہ کرنے سے کچھ ایسے حسوں کا بھی تجربہ ہوتا ہے، جو دیگر اصناف حس کی بہ نسبت لمس و فشار کے تجربہ حسی کے زیادہ مماثل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تفصیل لمس سے بہت زیادہ مبہم ہوتے ہیں۔ ان میں کچھ خفیف سی امتدادیت ہے، جس پہ اگر توجہ کی جائے تو کچھ یونہی سے امتداد کا ادراک ہوتا ہے۔ مگر شکل یا علیحدگی کا ادراک بالکل نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جب انگلی یا ہاتھ مڑ رہا ہوتا ہے، تو ہم کو کچھ تغیری حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، جن کو ہم مفاصل سے منسوب کرتے ہیں۔ اور جن کا موازنہ ان حسوں سے کیا جاسکتا ہے، جو مثلاً انگلی کے سرے کو مقابل ہاتھ کی ہتھیلی پہ پھیرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر ان میں ایک اہم فرق بھی ہوتا ہے، وہ یہ کہ جن حرکتی حسوں کو مفاصل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، ان میں حسیت تفصیلی کی سی صفائی و تعین نہیں ہوتا۔ جس مقام سے حرکت شروع ہوئی اور جس مقام پہ ختم ہوئی ان دونو نقطوں میں ہم بوقت واحد امتیاز نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کے باوجود تجربۂ حرکت کے مسلسل تغیرات میں دقیق طور پر امتیاز ہوتا ہے، جیسا کہ جلد پر یکے بعد دیگرے مسلسل دباؤ پڑنے کا امتیاز ہوتا ہے، جو حسیت سے ممتاز حسیت عمیق کو متہیج کرتا ہے۔ مفاصل کے آس پاس مقامات میں ہم کو کھچاؤ کے مختلف مدارج کا بھی حس ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مزاحمت کے

خلاف ہم کسی تنے کو ڈھکیلتے، کھینچتے یا اٹھاتے ہیں تو اپنی انگلیوں کو میز پر پھیراتے ہیں، ہمیں جلدی حسوں اور ان کے مماثل دگونسبتہً مبہم، ان حسوں میں جو انگلی کے مفاصل اور کلائی کی مقامیت کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں صاف طور پر امتیاز ہوتا ہے۔

حرکی حسوں کے تین اعضا (عضلات، مفاصل و رباطات) میں سب سے کم اہمیت عضلات رکھتے ہیں۔ ان کا فعل بہت دھندلا اور خفی ہوتا ہے۔ رباطاتی حس البتہ اہم ہیں۔ کیونکہ دباؤ بوجھ، یا محنت کے مدارج مختلفہ کا انکشاف کے ذریعہ ادراک ہوتا ہے۔ "اپنے ہاتھ کو ایک جانب ڈھیلا کر کے چھوڑ دو۔ اور تاگے سے باندھ کر ذرا ایک وزنی شئے درمیانی انگلی میں لٹکا دو۔ یہ وزن کہنی اور دیگر مفاصل کی سطح کو کھینچتا ہے، اس طرح کہ ایک سطح دوسری کو نہیں لگتی۔ لیکن فوراً ہی سارے ہاتھ میں بوجھ محسوس ہونے لگتا ہے"[۱]

مفاصلی حس کسی عضو کی حرکات و اوضاع کے سمجھنے میں بیشتر کام آتے ہیں۔ مفاصل کی مخصوص اہمیت ان اختبارات سے ثابت ہوتی ہے، جو ڈاکٹر گولڈ شیڈر نے کئے ہیں۔ "انفعالی طور پر ڈاکٹر موصوف نے اپنی انگلیوں، ہاتھوں اور ٹانگوں کو اپنے اپنے مفاصل پر ایک ایسے میکانی آلے کے اندر گردش دی جو حرکتِ مرتسم کی شرح رفتار اور زاویہ دار گردش کی مقدار دونوں کو بتاتا تھا۔ عضلات میں کوئی فعلی کھچاؤ نہیں واقع ہوا۔ گردش کی اقل قلیل محسوس مقدار ہر حالت میں بہت ہی کم تھی۔ انگلیوں کے سوا باقی تمام مفاصل میں زاویہ کے ایک درجہ سے بھی یہ مقدار بہت ہی کم تھی"، جلد کی بے حسی سے نتیجہ میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوا۔ خود مفاصل کی بے حسی سے البتہ قوت امتیاز بہت گھٹ گئی تھی۔

مفاصل میں حرکت کے حس کی جو قابلیت پائی جاتی ہے، وہ کچھ تو حرکت کی وسعت پر منحصر ہوتی ہے، اور کچھ اس کی سرعت یا رفتار پر۔ ایک ہی وسعت حرکت کا حس ایک خاص درجۂ سرعت تک ہوتا ہے، لیکن جب یہ سرعت کم

۱؎ جیمس کی "اصول نفسیات"، جلد دوم صفحہ ۱۹۲-۳

کر دی جاتی ہے تو اس کا حس نہیں ہوتا۔ اگر درجہ سرعت ایک ہی ہے، تو مختلف مفاصل کی قابلیت حس مختلف ہوگی۔ فرض کرو کہ فی سیکنڈ ۳ درجہ کی سرعت سے تو ٹنے کے جوڑ پر ۵ء۱۵ سے ۰ء۳۰ درجہ تک وسعت کا حس ہوگا کو ٹے کے جوڑ پر ۵ء۹ درجہ سے ۶ء۱۸ درجہ تک کی وسعت کا، اور کلائی پر ۲ء۱ درجہ سے ۴ء۲ درجہ کی وسعت تک کا۔ اگر حرکت کی وسعت ایک ہی ہو تو مختلف مفاصل کے حس کے لئے مختلف درجات سرعت کی ضرورت ہوگی اگر ۳ درجہ فی سیکنڈ سرعت کی ضرورت ہے۔ تو کہنی کے لئے (اسی وسعت حرکت کے ساتھ) ۷ درجہ فی سیکنڈ کی ضرورت ہوگی اور انگلی کے پہلے جوڑ کے ۵ء۱۲ درجہ فی سیکنڈ کی۔ ان مفاصل کی نسبت جو جسم سے فاصلہ پر ہیں ان بڑے مفاصل میں جو اس سے قریب تر ہیں، بہت ہلکی اور بہت ہی کم وسعت کی حرکت کا حس ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سرعت اور وسعت دونوں کا لحاظ کریں جو قابل امتیاز حس کے لئے درکار ہے، تو کندھے میں انگلیوں کے مفاصل سے چالیس گنا زیادہ حسیت ہے۔ حرکت کی وسعت و سرعت دونوں کا اندازہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت کی طرح زاویوں کی مقدار سے ہوتا ہے۔

مذکورۂ بالا بیان سے یہ بات تو پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ مفاصل کی حرکات اگرچہ ایک ہی وسعت رکھتی ہوں لیکن ان میں حس کے لئے حرکت کی رفتار کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکات مفاصل کی حسوں کو وضع کی حسوں میں نہیں تحویل کیا جا سکتا، وضع کی حس عضو کی حالت سکون میں محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ساکن عضو کے مقام کا علم انھیں سکونی حسوں پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن حسیت مفاصل پر مبنی حرکت کا علم سکونی حسوں کے مسلسل و منسلک مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس میں ایک خاص قسم کا ناقابل تحویل حس تغیر و انتقال بھی پایا جاتا ہے، اس کا امتیاز وہاں ہو سکتا ہے، جہاں مسلسل اوضاع کا امتیاز نہیں ہوتا؛ یہ مفاصل میں برقی رو داخل کرنے میں حس وضع زائل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ حرکت کا علم (گو یہ برقی رو کے داخل کرنے سے بہت ہی دھندلا ہو جاتا ہے) باقی رہتا ہے

یہ بھی پایا گیا ہے کہ ایک انفعالی حرکت معلوم ہو سکتی ہے، اور پھر بھی اس کی سمت کا پتا نہیں چلتا اس لئے تغیر وضع کی نوعیت مشکوک رہ سکتی ہے[۱]۔ حس حرکت کے لئے مفاصل کی ساخت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ دُہرے اعضا ہوتے ہیں۔ جو دو ذی حس سطحوں پر مشتمل ہوتے ہیں، جب ہاتھ پاؤں حرکت کرتے ہیں تو یہ ایک دوسرے سے رگڑ کھاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی حالت کا جلد کے ان حصوں سے موازنہ کیا جا سکتا ہے، جو باہم ایک دوسرے کو ٹٹو لتے ہیں۔ مثلاً جب ایک ہاتھ کو دوسرے سے ملا جاتا ہے۔ ہم کو صرف اس قدر یاد رکھنا چاہئے کہ مفاصل کی سطحوں میں تفصیلی حسیت نہیں ہوتی بلکہ فی الجملہ جلد کی حسیتِ عمیق کے مشابہ ہوتی ہے۔ مفاصل کی سطحوں میں ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی لمس و حرکت دو ہموقت لمسوں میں اور اک علٰحدگی کا باعث نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے حرکت اور تدریجی وضع کے حسوں میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور تجربات مفاصل کی ضرورت بس اسی لئے ہوتی ہے، کہ وہ اپنے اکتسابی معنی کے ذریعہ سے ہم کو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت کی صحیح خبر دیتے رہیں۔

بقول پروفیسر جیمس کے مفاصلی حسوں میں یہ قابلیت ہے، کہ وہ خارجی حرکت کی تمام خصوصیات کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ عالم حقیقی میں کوئی سمت یا نسبت بعد ایسی نہیں ہے جس کے مماثل گردشِ مفاصل میں کوئی سمت یا وسعت نہ موجود ہو۔ احساسات مفاصل میں وسعت ہوتی ہے۔ ان کے خاص احساسات میں اسی قسم کا باہمی تقابل ہوتا ہے جیسے ایک ہی وسعت کی مختلف سمتوں میں ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کندھے کی طرف نیچا کروں تو کندھے کے جوڑ کی گردش سے مجھے حرکت کا ایک احساس ہوگا۔ اگر میں اس کے بعد ہاتھ کو اٹھا کر بالکل سیدھا کر لوں، تو اسی جوڑ سے مجھکو حرکت کا ایک دوسرا احساس ہوگا۔

مفاصلی حسوں کے اصلی معانی کی نسبت دیگر تجربات کے ائتلاف سے

---

[۱] ٹائرز کی "نفسیات اختیاری" صفحہ ۶۹

قطع نظر کرکے) جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں، یہ اکتسابی معانی میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور سے اکتسابی معنی ہی سے ہم کو کام پڑتا ہے۔ کم و بیش اسی کے مماثل صورت اس قسم کی چیزوں کے استعمال میں پائی جاتی ہے، جیسے کہ چاقو، قلم، کانٹا، جراح کا نشتر وغیرہ ہیں، یا وہ چھڑی، جس کو اندھا آدمی اپنی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے۔

(۴)

ذائقہ وشامہ

۱۔ ذائقہ اکثر وہ حس جن کو ہم ذائقہ سے منسوب کرتے ہیں دراصل بو سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر آنکھیں اور ناک بند کر کے ہم سیب پیاز اور آلو کھائیں تو تینوں کے مزے میں تمیز دشوار ہوگی۔ ساخت کی بنا پر ہیوں میں امتیاز ہوسکتا ہے لیکن مزہ میں کسی قسم کے فرق کا احساس ہو جائے تو ہو جائے لیکن ذائقہ میں تفاوت نہ ہوگا۔ آنکھیں بند رکھنے کے ساتھ اگر دار چینی زبان پر رکھی جائے تو آٹے کی سی معلوم ہوگی۔ ذائقہ قدرے شیرینی تو محسوس کریگا، لیکن بس اس سے زیادہ نہیں۔ ذائقہ کے چار حس بہر حال تو ایسے ہیں کہ ان میں کسی کو کلام نہیں ہوسکتا، شیریں، نمکین، ترش، تلخ۔ باقی شور یا کھاری مزہ جس کو کہتے ہیں اس میں نمکین و سبز دونوں شامل ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ایک خاص قسم کا لمسی حس بھی ہوتا ہے۔ تیز نمکین اور تیز تیبریں چیزوں کو ملا کر اس ذائقہ کی نقل کر سکتے ہیں۔ قلزی (کسیلاپن) یا دھات کا مزہ جس کو کہتے ہیں، وہ نمکین و ترش کا مرکب خیال کیا جاتا ہے۔

ذائقہ کے تمام حسوں میں لمسی حس کو تو ضرور دخل ہوتا ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ ترشی کتنی ہی کم کیوں نہ ہو لیکن اپنی تیزی کی بنا پر ایک خاص لمسی حس ضرور پیدا کرتی ہے۔ جوں جوں ترشی زیادہ کی جاتی یہ حس لمس چبھن کی سی صورت اختیار کرتا جاتا ہے۔ اور بالآخر بڑھتے بڑھتے حس درد میں منتقل ہو جاتا ہے۔ جو ترشی کے خاص تجربہ پر بالکل چھا جاتا ہے۔ نمکین میں بھی اسی قسم کی ایک چبھن سی پائی جاتی ہے،

لیکن نہ اس قدر جتنی ترشی میں ہوتی ہے۔ شیرینی کے ساتھ نرمی اور چکنا پن پایا جاتا ہے۔ اس کا پتہ اس وقت ملتا ہے، جب شیرینی کی مقدار اس قدر کم ہو کہ شیریں ہونا معلوم تک نہ ہو سکے۔ جوں جوں شیرینی تیز ہوتی جاتی ہے حس لمس دھندلا اور مغلوب ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب شیرینی کی تیزی اس حد سے بھی تجاوز کر جاتی ہے تو حس لمس پھر رونما ہو جاتا ہے۔ شیرینی کی انتہائی تیزی سے بعض اوقات کچھ گزیدگی کا حس ہونے لگتا ہے۔

زبان کی نوک خاص طور سے شیرینی کو محسوس کرتی ہے۔ اس کے کنارے ترشی کو اور اس کی جڑ تلخی کو۔ لیکن نوک اور کناروں میں نمکینی کی بھی ایسی ہی حس ہوتی ہے جیسی کہ شیرینی کی، البتہ جڑ میں نمکینی کا حس کم ہوتا ہے۔ اگر منہ کو اچھی طرح دھو کر کسی بالکل بے ذائقہ شے مثلاً مقطر پانی کو زبان سے لگایا جائے تو زبان کے مختلف حصص اور مختلف اشخاص میں مختلف نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ عام طور پر زبان کی جڑ سے تلخی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض اشخاص مقطر پانی سے زبان کے ہر حصہ پر ایک ہی قسم کا مزہ محسوس کرتے ہیں۔ بعض کو زبان کی جڑ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا حس بھی نہیں ہوتا۔ بعض نوک زبان سے شیرینی اور کناروں سے ترشی محسوس کرتے ہیں۔

ذائقہ کے حسوں میں کچھ ایسے علائق معلوم ہوتے ہیں، جو کسی قدر تقابل الوان کے مماثل ہیں۔ نمک کی آمیزش سے، ایک گونہ تقابل کی بنا پر، مقطر پانی کا ذائقہ شیریں معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض شیریں چیزوں کے محلولات بذات خود اس قدر کمزور ہوتے ہیں کہ ان سے شیرینی کا حس نہیں ہوتا لیکن نمک کی آمیزش ان کی شیرینی کو بھی محسوس کرا دیتی ہے، یا اگر پہلے سے محسوس ہو، تو اور تیز کرا دیتی ہے۔ علیٰ ہذا یہی اثر اسوقت ہوتا ہے جب زبان کے ایک حصہ پر پہلے نمکین اور پھر پھیکی یا میٹھی شے لگائی جاتی ہے یا زبان کے متجانس حصوں (مثلاً زبان کے داہنے بائیں متوازی کناروں) کو ایک ساتھ نمک اور شیرینی سے متہیج کیا جائے۔ شیرینی کا نمک پر اثر تقابل بہ مقابلہ نمک کے شیرینی پر بہت کمزور ہوتا ہے۔ شیرینی بجائے اس کے کہ اثر تقابل سے مقطر پانی کا ذائقہ نمکین کر دے اس کو شیریں کر دیتی ہے۔ دوسری طرف اچھا خاصا نمایاں نمکین محلول، شیرینی

کے تقابل سے اتنا کمزور ہو جاتا ہے کہ اس کی تمیز ہونی مشکل ہو جاتی ہے۔ اسی قسم کے علائق نمک و ترشی اور شیرینی و ترشی میں بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن شیرینی اور ترشی کے مابین ان کا اسی وقت پتہ چلتا ہے جب دو مہیجات زبان ایک ہی حصہ پر یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، نہ کہ اس صورت میں جبکہ ایک ساتھ زبان کے متجانس حصوں پر عمل کریں۔ تلخی نہ تو اثرات تقابل پیدا کرتی ہے اور نہ قبول کرتی ہے۔

ذائقوں کے مابین مکافات و مخالفت بھی ہوتی ہے۔ جب دو مہیج ایک ہی عضو پر ایک ساتھ عمل کرتے ہیں تو ان سے ایک ایسا حس پیدا ہو سکتا ہے، جو ان دونوں کے علٰحدہ علٰحدہ انفرادی اثر سے مختلف ہو لیکن ساتھ ہی یہ دونوں مزے ایک دوسرے کے اثر کو جزاً یا کلاً باطل بھی کر دے سکتے ہیں، جس طرح شکر سے پھل کی ترشی یا قہوہ کی تلخی رفع ہو جاتی ہے۔ یہ مکافات ہے۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں دونوں مزوں کا یکے بعد دیگرے حس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مہیج ایک دوسرے سے جنگ کر رہے ہیں، جس میں کبھی ایک غالب آجاتا ہے اور کبھی دوسرا۔ یہ مخالفت یا رقابت ہے۔

ذائقہ صرف رقیق چیزوں سے متاثر ہو سکتا ہے۔ باقی ٹھوس چیزوں کا اس وقت تک مزہ محسوس نہیں ہوتا جبتک وہ منہ میں گھلتی نہیں۔

۲۔ شامہ | حاسۂ بو کا صحیح مہیج وہ ذرات بو ہیں جو کان کے پردہ تک ایک گیسی واسطہ سے پہنچتے ہیں۔ شامہ کے حسوں کی مہنوز صحیح طور پر تقسیم و تحلیل نہیں ہوئی ہے، ان کی بہت سی قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ اکثر ان میں مس و ذائقہ کے حسوں کا بھی جزو ہوتا ہے۔ کسی بو کی تیزی دراصل حس بو نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا لمسی تجربہ ہوتا ہے۔ اصل بو سے چھینک نہیں آتی، بلکہ اس کا منشا حاسۂ لمس کی رگڑ یا خراش ہوتی ہے۔ مہیج جب پردۂ مشام سے مس کرتا ہے۔ تو اس کے کچھ دیر بعد بو کا حس ہوتا ہے، اور پھر یہ حس بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ مہیج کی تکرار سے حس بہت جلد زائل ہو جاتا ہے، کیونکہ منتہی اعضائے حس جلد تھک جاتے ہیں۔ پردۂ مشام کا جتنا زیادہ حصہ بظاہر متاثر ہوتا ہے اسی قدر حس زیادہ شدید ہوتا ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی قوتِ شامہ بہت قوی ہوتی ہے ان کا

پردۂ مشام نسبتہً بڑا ہوتا ہے۔ ایک خاص حد تک مواد بو کی مقدار جتنی زیادہ پردۂ مشام تک پہنچتی ہے اسی قدر حس شدید ہوتا ہے۔ شامہ کے حسوں کے اندازہ کے لئے ایک شامی آلہ بنایا گیا ہے۔ یہ اندازہ اس سطحی رقبہ کی وسعت سے ہوتا ہے، جو مواد بو کا حامل ہے، جس پر سے ہوا کو حس پیدا کرنے کے لئے گزرنا پڑتا ہے۔ لیکن حس اپنی افزائش کی حد کو جلد پہنچ جاتا ہے، ذرا سی مقدار انتہائی حس پیدا کر دیتی ہے، جس پر مزید اضافہ مشام کی تھکن کا باعث ہوتا ہے۔ بو کا حس پیدا کرنے کے لئے بعض اشیا (مثلاً مشک) کی جو اس قلیل مقدار درکار ہوتی ہے، وہ لعابیت کم ہوتی ہے۔

جانوروں کی زندگی میں بو کا حس بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے لئے اس حس کی وہی حیثیت ہے۔ جو ہمارے لئے سماعت و بصارت کی ہوتی ہے۔ بو سے جانور اپنے شکار کو معلوم کر لیتا ہے اور اسی بو پر تعاقب کرتا ہے۔ دوسری جانب شکار اپنے تعاقب کرنے والے کی بو سونگھ کر اس سے بچنے کے لئے جو کچھ ہو سکتا ہے کرتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ہر فرد اور ہر نوع کی ایک مخصوص و ممتاز بو ہوتی ہے۔ بعض آدمی آدمیوں کو بو سے پہچان لیتے ہیں۔ کتوں اور بعض اور جانوروں میں یہ قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ایک سوراخ کی چیونٹیاں دوسرے سوراخ کی چیونٹیوں پر اگر وہ ان میں گھس آئیں، تو حملہ آور ہوتی ہیں لیکن خود اپنے سوراخ کی چیونٹیوں سے کبھی نہیں لڑتیں۔ تجربہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ ہر سوراخ کی چیونٹیاں خاص قسم کی بو رکھتی ہیں۔ کسی سوراخ میں جب کوئی دوسرے سوراخ کی چیونٹی آ جاتی ہے تو اس سوراخ کی چیونٹیوں میں اشتعال ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بو ان کو بری معلوم ہوتی ہے۔ سب ملکر اس پر حملہ کر دیتی ہیں اور بالعموم مار ڈالتی ہیں۔ اور اگر اس سوراخ میں داخل کرنے سے پہلے اس کی کچھ چیونٹیوں کا عرق نکالکر اجنبی سوراخ کی چیونٹی پر مل دیا جائے، تو پھر خواہ یہ اپنی شکل کے اعتبار سے اس سوراخ کی چیونٹیوں سے کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو اس سے کوئی تعارض نہ ہو گا۔ یہ غلط مشہور ہے کہ چیونٹیاں اپنے اور پرائے گھر کی چیونٹیوں کو پہچانتی ہیں۔ دراصل اس کی بنیاد تمام تر نا مانوس بو کا بس

اشتعال انگیز اثر ہوتا ہے۔ انسان کی حیات ذہنی میں شامہ کا حصہ نسبتہً جو کم ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی تجربات کا بیشتر حصہ تصورات کے سلسلوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور بو آواز و رویت کی طرح سلسلہ وار تصوری احیا کی قابلیت نہیں رکھتی۔

---

(۵)

باب

حس نور

۱۔ نوعیت مہیج

طبعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ضیا یا روشنی اس عالمگیر طور پر پھیلے ہوئے مادہ یا واسطہ کے ذرات کا تموّج ہے جس کو اثیر ضیا گستر کے نام سے موسوم کرتے ہیں ہم اپنی پیش نظر اغراض کے لیے اس تموّج کو ایسی رسی کی لہروں سے واضح کر سکتے ہیں جس کے ایک سرے کو کسی تنے سے باندھ دیتے ہیں اور دوسرے کو ہاتھ سے پکڑ کر اوپر نیچے جھٹکے دیتے ہیں۔ اس صورت میں جب لہر رسی پر سے گذرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ظاہر ہے کہ جو شے گزر رہی ہے وہ رسی کے مادی ذرات تو نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جو ذرات کے ایک مجموعہ سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے میں منتقل ہوتی جاتی ہے اب ہاتھ یا تو سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے یا آہستہ آہستہ یہ جتنی سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اتنی ہی چھوٹی موجیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس تموجی حرکت سے رسی کے ذرات پہلے اوپر اٹھتے ہیں، اور پھر نیچے گرتے ہیں۔ موج کے طول کا اندازہ رسی کے اس فاصلہ سے کیا جاتا ہے، جو تموجی حرکت کے نقطۂ آغاز و اختتام کے بین ہوتا ہے۔ بڑی موجیں رسی پر سے اتنی ہی سرعت کے ساتھ گزرتی ہیں جتنی کہ چھوٹی، اس لئے چھوٹی موجیں لازماً زیادہ تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہیں۔ اس طرح جس قدر موج چھوٹی ہوتی ہے اسی قدر جلد ختم ہو جاتی ہے۔ موج کے

طول اور عرض میں جو فرق ہے، اس کا لحاظ ضروری ہے۔ رسی کو ہلانے وقت اس کا پھیلاؤ کم یا زیادہ وسیع ہوسکتا ہے۔ جس قدر رسی کو زیادہ زور سے جھٹکا لگیگا اسی قدر امواج کا حجم یا عرض زیادہ ہوگا یعنی اپنی حرکت میں رسی کے ذرات زیادہ بلند اور زیادہ دلپست ہوتے جائینگے اب فرض کرو کہ اوپر نیچے حرکت کرتے ہوئے ہاتھ کانپتا بھی جاتا ہے۔ تو اس سے رسی میں مختلف قسم کے محرکات داخل ہونگے جن میں سے ہر ایک مختلف طوالت کی موجوں کا باعث ہوتا ہے کہ امواج زیادہ پیچیدہ پیدا ہوتی ہیں۔ جن کی ریاضیاتی توجیہ اس طرح ہوسکتی ہے کہ گویا یہ موجیں ان امواج کا مجموعۂ مرکب ہوتی ہیں جن کو ہر محرک الگ الگ پیدا کرتا ہے

اس طرح ہم کو تموجی حرکت کی تین خصوصیات معلوم ہوتی ہیں (۱) موج کا طول (۲) حجم (۳) بساطت یا پیچیدگی۔ روشنی یا ضیا کے طبیعی تموجات کی صورت میں ان میں سے ہر خصوصیت اپنے مطابق حس بصر کی ایک خصوصیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ طوالتِ موج کے اختلافات صفت لونی کے اختلافات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن زردی اور سیاہی کے مدارج لون اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس محدود معنی میں صفت لون کو نوائے لون سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً زرد و سبز یا زردی مائل اور زیادہ زردی مائل سبز میں جو فرق ہوتا ہے وہ نوائے لون کا فرق ہے۔ حجم موج خاص کر شدتِ حس سے وابستہ ہوتا ہے۔ کسی خاص طوالت موج کی روشنی سے جو خاص نوائے لون پیدا ہوتا ہے، مثلاً سبز یا زرد اُس کی چمک کو روشنی کی شدت سے کم یا زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر نوائے لون کو متغیر کئے بغیر اس کی چمک بڑھائی جاسکتی ہے۔ اگر ہمارے پاس خاکستری الوان کا ایک ایسا تدریجی سلسلہ ہے جس میں سفید رنگ بھی شامل ہے اور بنائے ترتیب ان الوان کی چمک یا شوخی ہے تو ایسی صورت میں کسی خاص رنگ کی شوخی کو ان خاکستری الوان کے موازنہ سے متعین کرسکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاں خاکستری رنگ سے تو چمک میں مساوی اور باقی سے مختلف ہے پیچیدگی امواج سے خلوص لون

کا معیار قائم ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ سبز رنگ کا شوخی کے لحاظ سے سفید اور خاکستری رنگوں سے موازنہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ایک اور لحاظ سے بھی موازنہ ممکن ہے۔ یعنی ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ سبز بلحاظ کیفیت یا صفت خاکستری سے کس قدر مشابہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ بظاہر خالص سبز یا سبزی مائل خاکستری یا خاکستری مائل سبز جس قدر زیادہ خاکستری رنگ کے مشابہ ہوگا۔ اسیقدر کم خالص ہوگا اور جس قدر کم خاکستری کی آمیزش اس میں ہوگی اتنا ہی زیادہ خالص ہوگا۔

یہ نہ فرض کر لینا چاہیئے کہ نوائے لون تمامتر طوالتِ موج یا شدت تمامتر حجم اور خلوص تمامتر پیچیدگی پر منحصر ہے۔ بہت ہی کم حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ شدت کے تغیر سے نوائے لون متاثر نہیں ہوتی۔ شدت کا تغیر خلوص کو بھی متاثر کرتا ہے اس کی کمی سے رنگ میں نسبتہً سیاہی، اور زیادتی سے نسبتہً سفیدی بڑھ جاتی ہے۔ طوالتِ موج صرف نوائے لون ہی کو متعین نہیں کرتی بلکہ چمک کے تعین میں بھی مدد دیتی ہے۔ بعض نوائے لون بعض کے مقابلہ میں زیادہ شوخ ہوتی ہیں اگرچہ طبعی مہیج کی شدت اسی میں کم ہوتی ہے۔ نوائے لون کے متعین کرنے میں موج کی پیچیدگی بھی ایک بہت ہی اہم جزو ہوتی ہے۔ جو رنگ بسیط امواج پیدا کرتی ہیں وہی پیچیدہ امواج سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ گو بعض صورتوں میں یہ خالص نسبتہً کم ہوتے ہیں۔ سفید یا خاکستری رنگ تمام موجی طوالتوں کی ترکیب، نیز بعض دیگر مرکبات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ان کی معمولی روشنی میں تمام موجی طوالتیں جمع ہوتی ہیں۔

۲۔ آنکھ کی ساخت

آنکھ کی تشریحی تفصیل کے لئے ہم کو عضویات کی درسی کتب کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ بحیثیت مجموعی آنکھ کی نوعیت تصویر کشی کے آلہ کی سی ہے۔ اس میں بھی کیمرا یعنی اسی قسم کی ایک اندھیری کوٹھری ہوتی ہے۔ اس کے سامنے کے حصہ میں عدسہ ہوتا ہے اور پشت پر ایک ذی حس پردہ۔ جب مصور اپنے آلہ کی پشت پر سے دیکھتا ہے تو اس کو جس شے کی تصویر لینی ہوتی ہے اس کی تمثال پلیٹ پر الٹی نظر آتی ہے۔ اس کے علاوہ باقی تمام باتوں میں یہ بلقیہ اصل کے مطابق ہوتی ہے۔ ایسی ہی الٹی یا معکوس تمثال

ہماری پتلیوں کی پشت پر بنتی ہے۔ جس طرح مصور اپنے آلہ کا فوکس پردہ سے عدسہ کو نزدیک یا دور کر کے درست کرتا ہے اسی طرح ہم اپنی آنکھ کا فوکس اشیاء مرئی کے قرب و بعد کے لحاظ سے درست کرتے ہیں لیکن ہم عدسہ کا مقام نہیں بدلتے اور نہ بدل سکتے ہیں بلکہ اس کی شکل بدل کر اس کو قوی یا کمزور کرتے ہیں۔

آنکھ کا حسی پردہ شبکیہ کہلاتا ہے۔ جب براہ راست آنکھ اپنے مقابل کی کسی شے کو دیکھتی ہے تو اس شے کی تمثال ایک چھوٹے سے بیضوی رقبہ پر پڑتی ہے۔ یہ رقبہ شبکیہ کے وسط میں واقع ہے اور اس کو اس کے رنگ کی مناسبت سے نقطۂ اصفر کہتے ہیں۔ اسی رقبہ حس کے وسط میں خفیف سی گہرائی یا پستی ہوتی ہے، اس کو عمق مرکزی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ شبکیہ کا وہ حصہ ہے، جو معمولی روشنی میں امتیاز کی سب سے زیادہ قوت رکھتا ہے اسی کے ذریعہ سے اشیا صاف طور پر نظر آتی ہیں۔ اسی سے قریب ناک کی طرف عصب رویت آنکھ میں داخل ہوتی ہے اور شبکیہ میں گھستی ہے، تاکہ اپنے تاروں کو اندرونی سطح میں پھیلا دے۔ جس مقام پر عصب رویت آنکھ میں داخل ہوتی ہے چونکہ اس میں روشنی کی حس نہیں اس لئے اس کو نقطۂ اعمی کہا جاتا ہے شبکیہ اگرچہ بہت ہی باریک اور نازک جھلی ہوتی ہے، لیکن پھر بھی یہ متعدد طبقات یا تہوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ سب سے اندر کی تہ میں عصب رویت کے تاروں کا جال پھیلا ہوتا ہے اور سب سے باہر کی تہ میں باریک باریک خطوط ہوتے ہیں جو برابر برابر شبکیہ کی سطح پر عموداً قائم ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزا ہیں جس میں روشنی کی کرنیں براہ راست اثر کرتی ہیں، جو غالباً کیمیاوی تغیرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ دو قسم کے ہوتے ہیں، جن کو مستقیمات اور مخروطات کہا جاتا ہے۔ اور عصبی تاروں کے ذریعہ نہایت پیچیدگی کے ساتھ اندرونی تہ سے ملے ہوتے ہیں جو تار انکو اندرونی تہ سے ملاتے ہیں، انسے شبکیہ کی درمیانی تہیں یا طبقات بنتے ہیں۔ عمق مرکزی میں صرف مخروطات پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس مرکز سے باہر محیط کی طرف مستقیمات کا تناسب بڑھتا جاتا ہے اور نقطۂ اصفر کے باہر تو مستقیمات کا غلبہ ہوتا ہے۔ شامہ کے علاوہ دیگر آلات حس سے شبکیہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ یہ خود دماغ کی ایک

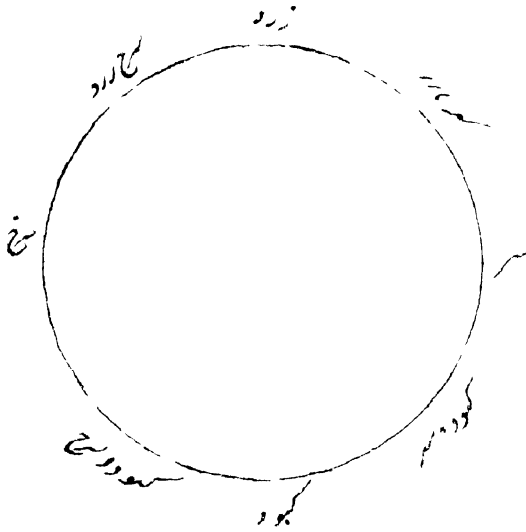
شاخ ہے۔

۴۔ ضیائی حسوں کی تحلیل

ہم کو صحیح معنی میں جو الوان ہیں، ان میں اور بے لونی یا بے رنگی میں فرق کرنا ضروری ہے۔ بے لونی جس شئے کا نام ہے وہ سیاہ سفید اور ان کے درمیانی خاکستری رنگوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خالص سیاہ سے ابتدا کرکے ہم درمیانی خاکستری رنگوں کو ایسے سلسلہ میں مرتب کرسکتے ہیں کہ ہم تبدریج خالص سفید تک پہنچ جائیں۔ اس سلسلہ کا ہر خاکستری رنگ اپنے پہلے اور بعد کے دو رنگوں سے اتنا مشابہ ہوگا کہ تمیز مشکل ہوگی۔ اپنے پہلے والے سے یہ بس ذرا ہلکا اور بعد والے سے ذرا گہرا ہوتا ہے۔ اس طرح گو یہ درمیانی خاکستری رنگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کی عام ہیئت سب میں مساوی ہوتی ہے۔

آنکھ نہایت گہرے سیاہ رنگ سے لیکر نہایت چمکدار سفید رنگ درمیان کے سات سو خاکستری مراتب میں امتیاز کرسکتی ہے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ سیاہ رنگ کی حس گو دیگر بصری حسوں کی طرح کسی ایجابی مہیج طبیعی کا نتیجہ نہیں ہوتی، تاہم اس میں شک نہیں کہ یہ بجائے خود ایک ایجابی تجربہ ضرور ہوتا ہے، کیونکہ آنکھ اندھیرے یا سیاہی کو دیکھتی ہے۔ اس کا مقابلہ کرکے پچھلے حصّہ سے تو بہرحال نہیں کیا جاسکتا، جس کو کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ ہمارے پاس اس امر کے باور کرنے کے لئے وجوہ ہیں کہ خاکستری ساخت جو روشنی کی عدم موجودگی میں بھی شعور کے پیش نظر رہتی ہے دراصل دماغی عمل کا نتیجہ ہے، جس میں عناصر شبکیہ کے تہیج کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔

اختلافات امتلا و شدت سے قطع نظر کرکے نوائے لون کے اختلافات کو معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس ترتیب سے کہ یہ طیف میں نظر آتے ہیں۔ طیف (اسپکٹرم) اس طرح بنتا ہے، کہ معمولی سفید روشنی کو منشور سے گزار کر، کسی پردہ پر ڈالتے ہیں، جس سے یہ اپنے بسیط اجزا میں تحلیل ہوکر سامنے آجاتی ہے۔ اس طریقہ سے سفید روشنی کے بسیط اجزائے ترکیبی اپنی موجی طوالتوں کی ترتیب سے ایک سلسلہ میں مرتب ہوجاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک سرے پر تو سب سے لمبے موجی طول ہوتے ہیں، جن سے سرخ رنگ

کا حس ہوتا ہے، اور دوسرے سرے پر سب سے چھوٹے طول ہوتے ہیں،

جن سے بنفشئی رنگ کا حس ہوتا ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان ارغوانی کے علاوہ باقی تمام قسم کی لونی نوائیں داخل ہوتی ہیں[1]۔ ارغوانی رنگ سرخ اور بنفشئی روشنیوں کو مختلف تناسبات میں باہم ملانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ آگے چلکر ہم ان ارغوانی رنگوں کے اضافہ سے طیف کو مکمل فرض کرینگے، تاکہ ایک مسلسل صورت بندھ جائے۔

یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ مطالعۂ الوان کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس سے کہ یہ طیف میں واقع ہوتے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے طیف بعض حیثیات سے لونی نواؤں کی تحلیلی موازنہ کیلئے ناموزوں ہے، رنگوں کے کسی سلسلہ کا اگر محض نوائے لون کے اعتبار سے موازنہ کرنا ہو

[1] مگر یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ اس میں امتلا و شدت کے تمام مراتب داخل ہوتے ہیں

تو ان کے امتلا اور شدت میں حتی المقدور یکسانی رکھنا چاہئے۔ مگر طیفی رنگوں کی چمک میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے آئندہ ہم ایک ایسا سلسلہ الوان فرض کرینگے جس کی ترتیب تو طیف کی ہوگی، البتہ امتلا اور چمک میں یہ یکساں ہونگے۔ اس قسم کا سلسلہ اس طرح بن سکتا ہے کہ رنگین کاغذوں کے شفاف ٹکڑے لے کر ان کے نیچے خاکستری یا سفید رنگ کے کاغذ کے ٹکڑے رکھدئے جائیں جس سے ان کی چمک اور امتلا کا درجہ یکساں رہیگا۔

مذکورۂ بالا خاکستری سلسلہ کی طرح لونی نواؤں کا پورا سلسلہ تدریجی ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سرخ رنگ سے ہوتی ہے اور ارغوانی سے گزر کر پھر سرخ ہی پر ختم ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اور خاکستری سلسلہ میں ایک اہم فرق ہے سب سے بڑے موجی طولوں کے حصہ میں سرخ سے زرد کی طرف انتقالات ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ہر کڑی ایسی دو کڑیوں کے مابین واقع ہوتی ہے، جن سے یہ اتنی مشابہ ہوتی ہے، کہ فرق کا بمشکل ادراک ہوتا ہے۔ مگر ایک سے یہ کسی قدر زیادہ سرخ ہوتی ہے، اور دوسری سے زرد۔ اس طرح شروع سے آخر تک یکساں طور پر ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال ہوتا جاتا ہے جو سفید و سیاہ کے مابین انتقال کے بالکل مماثل ہوتا ہے۔ لیکن زرد سے گزرنے کے بعد جو کچھ واقع ہوتا ہے، اس کی بہترین تعبیر تغیر جہت سے کی جاسکتی۔ انتقال اب بھی جاری ہوتا ہے، مگر اب یہ زرد اور سبز کے مابین ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سبزی مائل زرد رنگوں سے ہوتی ہے، اور پھر کم سے کم قابل ادراک انتقالات سے گزر کر زردی مائل سبز اور بالآخر خالص سبز رنگ تک ہم پہنچ جاتے ہیں۔ سبز سے گزرنے کے بعد ایک اور تغیر جہت ہوتا ہے یعنی سبز و کبود کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ کبود سے گزرنے کے بعد ایک اور موڑ آتا ہے جس کے بعد کبود و سرخ کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اس میں ہم بنفشئی اور ارغوانی سے گزر کر آخر کار سرخ تک پہنچ جاتے ہیں۔ طیف کے اندر رنگ کا تغیر اس قدر شروع سے آخر تک مسلسل ہوتا ہے کہ ٹھیک طور پر وہ نقطہ متعین نہیں کیا جاسکتا جہاں سے تغیرات جہت

شروع ہوتے ہیں۔ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ یہ کہیں نہ کہیں بالترتیب سرخ، زرد، سبز اور کبود میں شروع ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تغیر جہت واقع ہوتا ہے تو اس کو بہر حال کہیں نہ کہیں تو ہونا ہی چاہیے۔ اور جس ٹھیک نقطہ پر یہ تغیر واقع ہوتا ہے، وہاں خالص سرخ، خالص زرد، خالص سبز یا خالص کبود غرض کوئی بسیط نوائے لون پائی جانی چاہیے مثلاً سرخ و زرد اور سبز و زرد ما بین نقطۂ تغیر خالص زرد ہے۔ اسی طرح ارغوانی اور سرخ و زرد کے مابین نقطۂ تغیر خالص سرخ ہے۔

اب تک ہم نے امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے صرف نوائے لون کے فرق سے بحث کی ہے۔ لیکن باعتبار امتلا و شدت کے بھی طیف کے تمام الوان کا ایک تدریجی سلسلہ بن سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو سفید روشنی کے امتزاج سے کم و بیش پھیکا بنایا جا سکتا ہے۔ اگر طیف کی جانچ کرتے وقت روشنی کی عام شدت میں کمی یا بیشی کر دی جائے اور اگر کمی و بیشی بہت زیادہ نہ ہو تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الوان طیف کی چمک میں تو فرق ہو جاتا ہے مگر نوائے لون ویسی ہی رہتی ہے۔ لیکن عموماً چمک کے تغیر کے ساتھ امتلا میں تغیر ہوتا ہے۔ اگر چمک زیادہ کر دی جائے تو رنگ پھیکا ہو جاتا ہے، اور اگر کم کر دی جائے تو گہرا ہو جاتا ہے، اور قریباً سیاہ معلوم ہونے لگتا ہے۔ جب چمک کو کافی حد تک بڑھا یا گھٹا دیا جاتا ہے تو نوائے لون علی الترتیب محض سیاہی یا سفیدی میں گم ہو جاتی ہے۔ اس میں سفید روشنی کی کمی و بیشی کے ساتھ شدت میں بھی کمی و بیشی کی جا سکتی ہے۔ اس طرح ہر دو تغیرات ایک ساتھ واقع ہو سکتے ہیں۔ جتنے لونی فروق عام زندگی میں تسلیم کیے جاتے ہیں ان مختلف طریقوں سے سب کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ سب کی سب نوائے لون، شدت اور امتلا کے اختلافات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پیازی اور گلابی رنگ سفیدی مائل سرخ ہوتے ہیں۔ عنابی گہرا سرخ ہوتا ہے، یعنی ایسا سرخ جس کی شدت اس قدر کم کر دی گئی ہے کہ اس میں سیاہی غالب آ جاتی ہے۔ کاہی گہرا سبز ہوتا ہے۔ زردی مائل سبز اور زردی مائل کبود کو عموماً ہلکا سبز اور ہلکا آسمانی یا کبود کہتے ہیں۔ کسی نوائے لون مثلاً کبود کو ہلکا یا گہرا کرنے سے لونی تغیرات کا سلسلہ مرتب ہوتا ہے، از روئے نفسیات

وہ اُس سلسلہ کے مماثل ہیں جیسے کہ مثلاً کبود و سبز رنگ ہوتے ہیں۔

شدت جو اپنے خود رنگ سے علیحدہ نہیں پائی جاتی۔ طیف میں طبعی روشنی سب سے زیادہ سرخ رنگ میں شدید ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے تجربہ میں زرد رنگ سب سے زیادہ نمایاں طور پر چمکیلا ہوتا ہے۔ نیلا سرخ سے کم چمکیلا ہوتا ہے مگر ان کی چمک میں جو فرق ہوتا ہے وہ شدت روشنی کے فرق کے متناسب کسی طرح نہیں ہوتا۔

۴۔ شبکیہ کی ذاتی روشنی

خارجی روشنی کی بالکل اور مسلسل عدم موجودگی میں بھی ایک خاکستری سی روشنی محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ دماغ کے بصری رشتے دورانِ خون تقسیم حرارت وغیرہ کے سے داخلی عمال سے برابر تہیج ہوتے رہتے ہیں۔ داخلی ہیجان سے اس قسم کی خاکستری ساحت کی جو حس ہوتی ہے وہ شبکیہ کی ذاتی روشنی سے تعبیر کی جاتی ہے لیکن اگر یہ تجزیہ شبکی اعمال پر نہیں بلکہ نسبتہ زیادہ مرکزی شرائط پر مبنی ہو تو، یہ نام صحیح نہ ہوگا۔

۵۔ رنگ نابینی اور ظلمت پذیری

شبکیہ کے انتہائی حاشیہ میں لونی حسوں کی مطلقاً قابلیت نہیں ہوتی۔ تم سامنے کی کسی شے پر نگاہ جماؤ اور تمھاری ساحتِ نظر کے ایک گوشہ میں بتدریج آہستہ آہستہ کوئی نامعلوم رنگین شے لائی جائے تو جب شروع شروع میں یہ شے ساحت نظر میں داخل ہوگی تو اس کا رنگ سفید، خاکستری یا سیاہ معلوم ہوگا، اور اس کا اصلی رنگ صرف اس وقت پہچانا جاسکے گا جب یہ مرکزِ ساحت کے قریب آجائیگی۔

اسی طرح اگر روشنی زیادہ مدھم ہو تو آنکھ کے زرد دھبہ کے علاوہ باقی ساری شبکیہ رنگ نابین ہوگی یعنی اسی میں بصارتِ لون قطعاً مفقود ہوگی۔ جب روشنی بہت دھیمی کردی جاتی ہے تو طیف کے تمام رنگ خاکستری ہو جاتے ہیں دن کی معمولی روشنی سے جب کسی تاریک کمرے میں ہم جاتے ہیں تو ابتداً اس کمرے کی کوئی شے نظر نہیں آتی، لیکن تھوڑی دیر کے بعد آنکھ اپنے کو کمرہ کی خفیف سی روشنی کے مطابق کرلیتی ہے۔ جب تاریکی کے ساتھ یہ مطابقت یا ظلمائی تطابق

ہو چکتا ہے تو کمرہ کی چیزیں تو نظر آنے لگتی ہیں، لیکن ان کے رنگوں کا پھر بھی امتیاز نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ سب کی سب مختلف خاکستری رنگوں کی معلوم ہوتی ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب روشنی اس قدر کم کر دی جاتی ہے کہ رنگ نہیں معلوم ہوتے تو اسوقت ایک خاکستری رنگ کی سی حس ہونے لگتی ہے، جو غالباً محض اسطوانات کی ہوتی ہے اسی لئے قعر مرکزی، جس میں اسطوانات نہیں ہوتے، اسی طرح کا انطباق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر اس پر رنگین روشنی ڈالی جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ تبدریج روشنی کم ہوتے ہی، اس کا رنگ خاکستری میں تبدیل ہوئے بغیر دفعۃً غائب ہو جاتا ہے شبکیہ کے دیگر حصوں میں بھی، جہاں تاریکی کے ساتھ آنکھ مطابقت نہیں پیدا کرتی یہی ہوتا ہے۔ اگر رنگ کے چند شفاف ٹکڑے پیچھے کی جانب سے روشن کیے جائیں اور جو روشنی ان میں سے چھن کر آتی ہے اس کو تبدریج کم کیا جائے (درانحالیکہ دن کی عام روشنی وہی معمولی طور پر قائم رہے) تو یہ ٹکڑے اس وقت تک اپنے جداگانہ رنگ باقی رکھتے ہیں جب تک کہ سیاہی ان کی جگہ نہیں لے لیتی، یعنی یہ رنگ سیاہی میں منتقل ہونے سے پہلے کوئی درمیانی خاکستری شکل اختیار نہیں کرتے یا یوں کہو کہ اس صورت میں کوئی حیالی لونی فصل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ شبکیہ اپنے کو مدہم روشنی کے مطابق کر لیتی ہے۔

جن صورتوں میں کہ عام تنویر یا روشنی تبدریج کم کر دی جاتی ہے (تاکہ ضیائی لونی میں فصل پیدا ہو جائے) ان میں بھی مختلف رنگوں کی اضافی چمک میں بڑا تغیر ہو جاتا ہے۔ طیف کے سرخ کنارے کے رنگ نسبتہً زیادہ گہرے اور نیلے کے نسبتہً زیادہ چمکیلے معلوم ہوتے ہیں، اور سب سے زیادہ چمک سبز رنگ میں پہنچ جاتی ہے بہ خلاف اس کے معمولی روشنی میں سب سے زیادہ چمک زرد حصہ میں ہوتی ہے۔ چمک کا یہ اضافی تغیر رنگوں کے خاکستری ہونے سے پہلے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ مگر خاکستری ہونے کے بعد بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نہ صرف دھندلی روشنی میں بلکہ ہر صورت میں لونی نواؤں کے محسوس کرنے سے کلیتہً محروم ہوتے ہیں، ان کی حالتوں کا بڑے غور و خوض سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ ان کو ہر شے سفید و سیاہ دکھائی دیتی ہے۔ اس قسم کے اکثر

مریضوں کی حالت طیفی حسِ نور کی تقسیم شدت کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے معمولی آنکھ کو زرد حصہ سب سے زیادہ روشن معلوم ہوتا ہے۔ جو آنکھ رنگ کے لئے بالکل اندھی ہوتی ہے، اس کو زرد حصہ کے بجائے طیف کا سبز حصہ سب سے زیادہ روشن نظر آتا ہے۔ ابھی ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اگر طیف کو زیادہ مدھم روشنی میں دیکھا جائے تو یہ اپنے حصوں کی چمک کی تقسیم میں بھی تغیر ظاہر کرتا ہے۔ جو شخص رنگ کے لئے کلیتہً اندھا ہوتا ہے وہ معمولی قوت کی تنویر کو زیادہ تر برداشت نہیں کرسکتا ایسے اشخاص دھیمی روشنی میں تو اچھی طرح سے دیکھ سکتے ہیں، مگر پوری روشنی سے ان کو سخت تکلیف ہوتی ہے اور چندھیا جاتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی معمولی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ عام نظر کے آدمی کی۔ اس صورت میں جب اس کی آنکھیں ہلکی یا دھندلی روشنی سے کسی وقت مانوس ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں رنگ نابینی یکساں ہوتی ہے۔ دونوں حالتوں میں ایک خاص شبکی آلہ یا حصہ کام دیتا ہے، جس سے صرف خاکستری حس پیدا ہوتی ہے درانحالیکہ رنگ اور سفید و سیاہ کی حس و تمیز یا تو سرے سے ناپید ہوتی ہے، یا عارضی طور پر مفقود ہو جاتی ہے۔

۲۔ ناقص رنگ نابینی

شبکیہ کے خارجی حاشیہ اور نقطۂ اصفر کے مابین ایک طبقہ ہے جس میں ناقص طور پر رنگ نابینی پائی جاتی ہے۔ اس کو زرد اور نیلے کی تو حس ہوتی ہے مگر سرخ و سبز کی نہیں ہوتی۔ گذشتہ فصل میں جو اختبار بیان کیا گیا ہے اُسی طرح کے اختبار سے اس کی بھی تحقیق ہو سکتی ہے۔ جب طیف کے رنگوں کو ترچھی نظر سے اسطرح دیکھا جاتا ہے کہ یہ شبکیہ کے اس طبقہ پر پڑتے ہیں، جو ناقص یا جزئی طور پر الوان کے لئے بے حس ہوتا ہے، تو طیف کا سبز و کبود حصہ خاکستری معلوم ہوتا ہے یہ خاکستری حصہ پورے طیف کو دو حصوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ جو حصہ نسبتہً زیادہ طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ زرد معلوم ہوتا ہے اور جو نسبتہً کم طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ سرخ و سبز کی

تمیز نہیں ہوتی۔

یہ ایک مشہور بات ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ساری شبکیہ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتی ہے۔ ایسے لوگ سرخ اور سبز رنگ میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اب اگر تجزیدی طور پر دیکھا جائے تو سرخ و سبز میں عدم تمیز کا یہ نقص صرف دو طرح سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص جو سرخ و سبز دونوں رنگوں کے محسوس کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا وہ ان دونوں میں تمیز بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جو شخص سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے اور سبز کی نہیں رکھتا یا جو سبز کی رکھتا ہے اور سرخ کی نہیں رکھتا اس پر بھی یہی صادق آسکتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ زرد رنگ کی حس ان انفعالِ شبکیہ کی ترکیب کا نتیجہ ہے جو بالترتیب سرخ اور سبز روشنی سے پیدا ہوتے ہیں تو جن لوگوں میں سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت نہ ہو ان کو تمام زرد چیزیں سرخ معلوم ہونگی۔ ناقص رنگ نابینی کی ان دونوں طریقوں سے توجیہ کی جاتی ہے بہ حیثیت مجموعی غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتے ہیں، ان کی شبکیہ سرخ یا سبز دونوں کے محسوس کرنے سے یکساں قاصر ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ مشکل ضرور ہے۔ شہادتِ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناقص رنگ نابینی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک میں سرخ رنگ کی اور دوسری میں سبز رنگ کی حس مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں بھی ملی ہیں جن میں صرف ایک ہی آنکھ رنگ نابین ہوتی ہے، باقی دوسری اپنی معمولی حالت میں ہوتی ہے۔ جو لوگ سرخ کوری اور سبز کوری میں امتیاز کرتے ہیں انکے خیال کے بموجب اس قسم کی امثلہ سرخ کوری کے ماتحت آتی ہیں۔ لیکن اس قسم کی حالتوں میں لونی کور جو شہادت دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ ناقص آنکھ سے زرد اور نیلے رنگوں کو تو دیکھتے ہیں، اور سرخ و سبز رنگوں کو دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان کو طیف میں ایک حصہ زرد اور نیلے رنگوں کا اور دوسرا حصہ خاکستری نظر آتا ہے جس کو معمولی نظر کے اشخاص سرخ و سبز دیکھتے ہیں۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ناقص رنگ نابینی میں سرخ و سبز دونوں رنگوں

کی حس نہیں ہوتی تو ہم کور رنگ نابینی کے ان دو بیدا گانہ اقسام ہیں فرق کی کوئی نہ کوئی توجیہ کرنی ہوا ہے جن کو مخالف نظریہ کے مطابق سرخ نابینی اور سبز نابینی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں اقسام میں طیف کے قصیر الموج سرے کی روشنی کو طویل الموج سرے کی روشنی کے ساتھ مختلف نسبتوں میں ملاکر ان تمام لونی نواؤں کا پیدا کرنا ممکن ہے، جن کو وہ ایسی حالت میں دیکھ سکتے ہیں جب کہ ان کی شبکیہ درمیانی بسیط روشنیوں سے متاثر ہوتی ہے۔ پہلی قسم میں (جس کو سرخ نابینی کہا جاتا ہے) طیف کے انتہائی سرے کی کرنیں جن سے عام آنکھ کو سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے، کسی طرح کا کوئی محسوس اثر پیدا نہیں کرتیں اور دوسری سرخی مائل کرنوں سے بہت ہی خفیف حس پیدا ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے اشخاص میں شبکیہ طیف کے سرخ سرے کی کرنوں سے تو ایک حد تک متاثر ہوتی ہے، اور سرخی مائل کرنیں پہلی قسم کے مقابلہ میں عموماً زیادہ شدید حس پیدا کرتی ہیں۔ کسی سرخی مائل زرد رنگ کا تقریباً ایک خالص زرد رنگ سے مواز نہ کرنے میں پہلی قسم کے شخص کے لئے بہ نسبت دوسری قسم کے شخص سے سرخی مائل زرد روشنی چوگنی کرنی پڑتی ہے، تب جاکر کہیں نتیجہ، حسوں کی شدت اور لونی نوا برابر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ سرخ روشنی کی قابلیتِ حس دونوں اقسام میں نہایت مختلف ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سرخ روشنی دوسری قسم میں تو سرخی کی حس پیدا کرے، مگر پہلی میں نہ کرے۔ اس کے بجائے دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ سرخ روشنی پہلی قسم کی نسبت دوسری قسم میں زرد حس پیدا کرنے کی زیادہ قوت رکھتی ہے۔

۷۔ مختلف موجی طولوں کی روشنیوں کے امتزاج کا اثر

جب ٹھیک تناسب کے ساتھ تمام موجی طولوں کی روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو اس سے خاکستری یا سفید روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس مرکب میں نسبتہً کوئی روشنی مثلاً سبز یا نیلی غالب ہوتی ہے، تو اس کا نتیجہ سفیدی مائل سبز یا سفیدی مائل نیلا رنگ ہوتا ہے۔

اگر ہم طیف میں سے کوئی ایک رنگ انتخاب کریں، تو کوئی نہ کوئی ایسا

دوسرا رنگ مل سکتا ہے جس کو اگر اس کے ساتھ ٹھیک تناسب سے ملایا جائے تو ایک بے بوئی سی پیدا ہو جائیگی۔ اگر اس مرکب میں کوئی جزو اس سے زیادہ موجود ہو جتنا کہ خاکستری بنانے کے لئے مطلوب ہے تو اس کا رنگ مرکب پر غالب آجاتا ہے۔ دوسری روشنی درجۂ امتلا کو کم کر دیتی ہے۔ چنانچہ اگر سنہرے زرد اور نیلے رنگوں کو ٹھیک تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے۔ جس قدر نیلے رنگ کے تناسب میں اضافہ کیا جاتا ہے اسی قدر سفیدی پر نیلا پن غالب آجاتا ہے، اور جس قدر زرد رنگ کا تناسب زیادہ ہوتا جاتا ہے اسی قدر سفیدی پر زردی کا غلبہ ہوتا جاتا ہے۔ جو رنگ باہم ملکر سفیدی پیدا کرتے ہیں انکو تکمیلی یا متمم کہا جاتا ہے اسیطرح زرد کبود کا متمم یا تکمیلی ہے طیف کا سرخ رنگ سبز کی نہیں بلکہ نیلگوں سبز کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ طیف کا سرخ رنگ خالص سرخ نہیں بلکہ زردی مائل سرخ ہوتا ہے۔ چونکہ طیف کے ہر ممتاز رنگ کا متمم یا تو خود طیف میں یا ارغوانی سلسلہ میں موجود ہوتا ہے اس لئے تکمیلی رنگوں کے جوڑے بے شمار ہوتے ہیں۔ اگر ایسی بسیط روشنیاں، جن کے رنگ طیف میں ایک دوسرے سے بہت بُعد نہ رکھتے ہوں، ملادی جائیں تو ایک درمیانی روشنی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ان بسیط روشنیوں کو ملاکر، جو انفرادی طور پر سبز اور نیلا رنگ پیدا کرتی ہیں ہم تمام نیلگوں سبز الوان بنا سکتے ہیں۔ نیلی روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو سبزی پر نیلا پن غالب ہوگا، اور سبز روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو نیلے پر سبزی غالب ہوگی۔ اگر ہم نیلے کو زردی مائل سبز کے ساتھ ملادیں تو ہمارا مرکب سفیدی کے ساتھ ملا ہوا سبز ہوگا، جو نیلے اور زرد کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اس مرکب کی سبزی (نیلی یا زرد روشنی کے تناسب ترکیبی کے مطابق) نسبتہً خالص، یا نیلگوں یا زردی ہو سکتی ہے۔ خالص نیلے اور خالص زرد کی ترکیب سے سفید پیدا ہوتا ہے۔ اگر اور آگے بڑھ کر ہم نیلے کو سرخ کے ساتھ ملادیں تو ایک نیا ارغوانی رنگ بن جاتا ہے جو طیف میں نہیں ہوتا۔ طیف کی سرخ روشنی کو خاص تناسبات کے ساتھ سبز روشنی میں ملانے سے زرد رنگ پیدا ہوتا ہے۔ اگر سرخ روشنی کی مقدار زیادہ کردی جائے تو زردی میں سرخی زیادہ آجاتی ہے اور اگر سبز روشنی

کی مقدار بڑھا دی جائے تو سبزی زیادہ آجاتی ہے۔
اگر ہم ایسے تین رنگ لیں۔ جن میں باہم یہ تعلق ہو، کہ کوئی سے دو ملکر تیسرے کے متمم بن جاتے ہوں تو ان تینوں کے مختلف ترکیبات سے طیف کے تمام رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ایسا سہ رنگی یا ثلاثی مجموعہ صرف ایک ہی ہے جس کے ذریعہ سے باقی رنگ اصلی درجہ اشباع کے ساتھ پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ یہ مجموعہ سرخ، سبز اور نیلگوں بنفشی رنگ کا ہے۔ اسی لئے سرخ سبز اور بنفشی کو اصلی رنگ کہا جاتا ہے۔
مختلف طول کی موجوں کو ملا کر نتیجۂ حس کے معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے، کہ طیف کے دو مختلف حصوں کو شبکیہ کے ایک ہی حصہ کے سامنے اور ایک ہی وقت میں لایا جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ رنگ کے پہیے یا لٹو سے کام لیا جائے۔ جن رنگوں کی تحقیق مقصود ہوتی ہے۔ ان کے قطعات دوائری چکر پر کھ دئے جاتے ہیں۔ ان کے رنگنے میں تا بہ امکان خالص رنگ استعمال کرنے چاہئیں۔ یعنی جہاں تک ممکن ہو، ان سے منعکسہ روشنی مسلک ہو نہ کہ مرکب۔ پھر چکر کو تیزی کے ساتھ گھمایا جاتا ہے۔ تاکہ شبکیہ پر ایک قسم کی روشنی کا اثر ختم ہونے سے پہلے دوسری کا پڑ جائے۔ اس طرح مختلف تہیج ایک دوسرے پر واقع ہو نگے۔ اب اگر چکر کا ایک قطعہ نیلا ہے اور دوسرا زرد، نیز اگر رنگوں کا تناسب ٹھیک ہے، تو تیز گھومتا ہوا چکر خاکستری نظر آئیگا۔

۸۔ اثرات تقابل | چاندنی رات میں جب کوئی شخص سڑک کی لالٹین کے پاس سے گزرتا ہے تو اس کے دو سائے پڑتے ہیں۔ جو سایہ لالٹین کی روشنی سے علیحدہ ہوتا ہے اور جس پر صرف چاند کی روشنی پڑتی ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ چاند کی روشنی سفید یا قریب قریب سفید ہوتی ہے۔ سایہ کے نیلا معلوم ہونے کی وجہ تقابل ہوتا ہے یعنی لالٹین کی زرد روشنی جو گردوپیش سے منظر ہوتی ہے۔

صناع جس طرح رنگ ملاتے ہیں وہ ان روشنیوں کے مرکب کے کی طرح مساوی نہیں ہوتا جو ان سے منعکس ہوتی ہیں۔

اُس کے تقابل سے سایہ کا رنگ زرد معلوم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا زرد روشنی سے متہیج ہونا، بالواسطہ شبکیہ یا مرکزی عصبی مادہ کے اس حصہ کو متہیج کر دیتا ہے، جو براہ راست اس سے متاثر نہیں ہوا ہے۔ اس طرح زرد روشنی سے جو اثر پڑتا ہے وہ اُس کے مماثل ہوتا ہے، جو نیلی روشنی کے براہ راست عمل کرنے سے ہوتا۔ اب نیلا رنگ زرد کا متمم ہے۔ اور منظر کے کسی حصہ کا بھی رنگ ہو عام طور پر یہ اپنے ملحق حصوں کو اپنے متمم رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ اس قسم کا اثر اسوقت سب سے زیادہ ہوتا ہے۔ جب یکساں رنگ کا کوئی بڑا منظر چھوٹے پر عمل کرتا ہے۔ نسبتہً ایک وسیع نیلی سطح پر خاکستری دھبہ نمایاں طور پر زردی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسی سطح پر خاکستری دھبہ کے بجائے سرخ دھبہ ہو تو اس کا رنگ اپنے مقابل رنگ کے ساتھ ملجائیگا۔ یعنی یہ زردی مائل یا سرخی مائل زرد معلوم ہوگا۔ اثر تقابل اس مقام پر سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے جہاں دونوں رنگ ملتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کے مابین کوئی خط فاصل ہو تو اس سے اثر تقابل میں خلل پڑتا ہے۔ مثلاً نیلی سطح کے سرخ دھبہ کے گرد اگر پنسل سے ایک خط کھینچ دیا جائے تو اس سے اثر تقابل مختل ہو جائیگا۔ یہ اختلال رنگین سطوح کے اختلافاتِ ساخت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ انھیں اسباب کی بنا پر اثر تقابل اسی وقت پوری طرح سے ظاہر ہوتا ہے جب خطوط کو محو اور سطح کے اختلافات ساخت سے کم از کم کر دیا جاتا ہے۔ رنگین سایوں کی صورت میں یا رنگین شیشوں کی روشنی دیوار پر ڈالنے سے اثر تقابل نہایت ہی خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ ایک آسان طریقہ یہ ہے کہ کاغذ کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا اس کے ایک بڑے تختہ پر رکھیں اور دونوں پر باریک کاغذ کا ایک تختہ پھیلا دیں۔ جس سے خطوط چھپ جائینگے اور اختلاف ساخت نہ معلوم ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اثر تقابلی بالعموم اسی قدر زیادہ قوی ہوتا ہے جس قدر کہ شبکیہ کے اُس حصہ کا تہیج جو براہ راست اس سے متاثر ہو کمزور ہوتا ہے۔ اس لئے اختبار کے واسطے خاکستری رنگ سفید سے بہتر ہوتا ہے۔ سفید و سیاہ میں بھی اثر تقابل پایا جاتا ہے۔ جو خاکستری رنگ سفید زمین پر تو گہرا معلوم ہوتا ہے وہی سیاہ پر

ہلکا معلوم ہوتا ہے - اگر متقابل الوان ایک دوسرے کے متمم ہوں تو تقابل ان کے اشتلا کو زیادہ کر دیتا ہے -

منفی تمثال بعدی وغیرہ

"اگر سیاہ زمین پر کے کسی سفید نشان یا دھبہ کو کچھ دیر تک نظر جما کر دیکھیں، اور پھر اس کے بعد یکسر سفید زمین کی طرف نظر کو پھیریں تو اس پر دم بھر کے لئے ایک خاکستری نشان نظر آتا ہے - اسی طرح اگر سفید زمین پر کے کسی سیاہ نشان پر نظر جمی ہوئی ہو اور پھر خاکستری زمین کی طرف دیکھا جائے" تو اس پر سفید نشان کی تمثال پیدا ہو جاتی ہے - بعدی تمثالات جو اصل مہیج کے دور ہو جانے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، انکو منفی تمثالات کہا جاتا ہے - کسی سرخ نشان کو دیکھتے دیکھتے جب نظر سفید یا خاکستری زمین پر پڑتی ہے، تو اس کی منفی تمثال جو پیدا ہوتی ہے یعنی منفی تمثال کا رنگ اصل شے کے رنگ کا تکمیلی یا متمم رنگ ہوتا ہے - اسی لئے نارنجی رنگ کی منفی تمثال آسمانی ہوتی ہے، سبز کی گلابی اور زرد کی گہری نیلی وقس علی ہذا[1] اگر اصل مہیج بہت ہی تھوڑی دیر کے لئے نظر کے سامنے آیا ہو، تو ممکن ہے کہ اول نظر میں اس سے منفی کے بجائے مثبت تمثال پیدا ہو سکتی ہے - جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہو گا منفی تمثالات اصل تہیج کے بعد محض آنکھ کے بند کر لینے سے پیدا ہو جاتی ہیں -

لیکن منفی تمثال کی پیدائش کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اصل مہیج دور ہی کر دیا جائے - بلکہ اس کی شدت کم کر دینے سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے - اگر زرد زمین پر کوئی سرخ نشان ہو جس کی طرف ہم نظر جمائے ہوئے دیکھ رہے ہوں، اور اس حالت میں چراغ کی لو گھٹا کر یا اور کسی طرح روشنی کم کر دی جائے تو زرد زمین پہ سرخ نشان کے بجائے، نیلی زمین پر سبز نشان نظر آنے لگے گا -

ایک اور طرح سے بھی یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے - جس میں نہ تو اصل مہیج کو دور کرنا پڑتا اور نہ اس کی شدت کم کی جاتی ہے - اگر ہم کسی رنگ کی طرف

[1] دیکھو کتاب عضویات (Text book of Phisiology) مصنفہ فوسٹر جلد چہارم کتاب سوم باب ۳ صفحہ ۱۲۶۶

دیر تک نظر جمی رہے تو رفتہ رفتہ اس کا امتلا کم ہوتا جاتا ہے۔ زرد رنگ کی طرف دیر تک نظر جمائے رکھنے کا وہی اثر ہوتا ہے، جو زرد روشنی میں رفتہ رفتہ اس کی متمم نیلی روشنی کے ملانے کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ ہلکا معلوم ہونے لگتا ہے ہم ان تمام واقعات کو ایک اصول کے ماتحت کر سکتے ہیں۔ وہ یہ کہ کسی مہیج کے دیر تک سامنے رہنے سے نہ صرف شبکیہ کے گردوپیش کے حصوں بلکہ خود براہ راست مہیج حصہ پر بھی تقابل کا اثر ہوتا ہے۔ جب مہیج دور کر دیا جاتا ہے یا اس کی شدت کم کر دی جاتی ہے تو یہ اثر تقابل منفی تمثال کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جب مہیج اتنی دیر تک رہتا ہے، کہ اپنے مثبت اثر کو باقی رکھتا ہے تو اس کے ساتھ اثر تقابل ملکر نقصان امتلا کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طرح شمع یا گیس کی زرد روشنی دیر تک نظر کے سامنے رہنے کے بعد قریباً سفید روشنی کے برابر ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے والی ہے، کہ منفی تمثالات تقابل کی بنا پر ایک دوسرے کی نوائے لونی میں ترمیم و تغیر کر دیتے ہیں۔ اور یہ ایسی صورتوں میں بھی ہوتا ہے جب کہ معمولی حالات کے اندر اثر تقابل کا پیدا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ سفید زمین پر سرخ نشان کی منفی تمثال نیلگوں سبز ہوتی ہے۔ اور سفید زمین کی منفی تمثال تقابل سے سرخی مائل معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ ایک اہم بات ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واقعات تقابل کسی ذہنی مغالطہ پر مبنی نہیں ہوتے، جیسا کہ ہیلمہولٹز کا دعوی ہے۔

۱۰۔ مثبت تمثال بعدی	جب روشنی شبکیہ پر عمل کرتی ہے، تو اس کو اپنا پورا اثر کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے، اور مہیج کے دور ہونے کے بعد شبکیہ کے تہیج کے دور ہونے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ سیاہ چکر میں

اگر ایک سفید قطعہ یا ٹکڑا لگا کر چکر کو تیزی کے ساتھ ہم پھرائیں تو آنکھ کو یہ پورا چکر یکساں خاکستری رنگ کا معلوم ہوگا۔ بات یہ ہے، کہ سفید ٹکڑا جب چکر کھاتا ہے تو اس سے شبکیہ کے حصے یکے بعد دیگرے متاثر ہوتے ہیں، لیکن یہ اثر اتنا شدید نہیں ہوتا جتنا کہ ایک ہی حصہ پر مہیج کے کچھ دیر تک عمل کرنے سے ہوتا۔ سرعت گردش کی بنا پر پہلے مہیج کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہونے پاتا کہ یہ ٹکڑا پھر اسی مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ کو ایک یکساں خاکستری رنگ

کی حس ہوتی ہے اور یہ بعینہ وہی ہوتی ہے جو چکر کے ساکن ہونے کی صورت میں سفید ٹکڑے کی روشنی کو پورے چکر پر مساوی تقسیم سے پیدا ہوتی۔ مہیج کے ختم ہونے کے بعد بصری حس کا باقی رہنا، بعض حالات میں مثبت تمثال بعدی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ تمثال اس وقت بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جب کہ نظر جما کر دیکھنے کے بجائے کسی شے کو محض یونہی سرسری طور پر دیکھ لیا جاتا ہے۔ مثبت تمثالات بعدی کے لئے وہ صورت سب سے زیادہ مناسب و موافق ہوتی ہے جبکہ کچھ دیر کے لئے آنکھ روشنی کے اثر سے علیحدہ رہتی ہے اور پھر دم بھر کے لئے ذرا شدید مہیج سامنے آجاتا ہے۔ چنانچہ صبح کو بیدار ہوتے ہی لمحہ بھر کے لئے دریچہ کی طرف دیکھ کر اگر فوراً آنکھوں کو بند کر لیا جائے تو دریچہ کے چمکتے ہوئے شیشوں اور دھندلے تختوں کی تمثال خاصی دیر تک آنکھوں کے سامنے رہیگی۔ اور ان تمثالات کا رنگ وہی ہوگا، جو اصل اشیاء کا ہے۔

۱۱۔ سیاہی کی حس کیونکر ہوتی ہے۔ تقریباً تمام علمائے نفسیات کا اس پر اتفاق ہے کہ سیاہی ایک مثبت حس ہے، نہ کہ محض تجربۂ بصری کا عدم جس طرح خاموشی کی حس تجربۂ سمعی کے عدم کا نام ہے[۱]۔ بایں ہمہ کوئی خارجی مہیج ایسا نہیں ہے جو سیاہی کی حس کا سبب ہو سکتا ہو۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حس سفیدی اور رنگوں کی طرح شبکیہ پر ضیائی عمل کے ہونے سے نہیں، بلکہ اس کی عدم موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کیونکہ شبکیہ کے کسی حصہ یا دماغی شبکی آلات پر صرف خارجی تہیج ہی کا اثر نہیں ہوتا بلکہ خود اس کی گذشتہ حالت اور ان موجودہ اعمال کو بھی دخل ہوتا ہے جو کسی وقت اس لئے دیگر حصوں میں جاری ہوتے ہیں۔ جب آنکھ دھیمی روشنی کو قبول کر لیتی ہے، جس کی وجہ سے حس صرف اسطوانات کے اندر رہ جاتی ہے تو اس صورت میں سیاہ کا خاکستری سے الگ کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ "سیاہی کا صرف

---

[۱] پھر بھی ڈاکٹر وارڈ جیسے مستند عالم نفسیات کو اس سے اتفاق نہیں۔ دیکھو برٹش جرنل آف سائکالوجی، جلد اول صفحہ ۴۰

اس وقت تجربہ ہوتا ہے جب شبکیہ کا ایک حصہ، جو پہلے سفید روشنی سے متاثر تھا اور جس کو اب کوئی خارجی مہیج متاثر نہیں کر رہا ہے، قبول ظلمت کی حالت میں ہے۔ چنانچہ جب ہم دن کی روشنی سے کسی بالکل اندھیری کوٹھری میں داخل ہوتے ہیں تو چونکہ فوراً شبکیہ اندھیرے کو قبول نہیں کرتی، اس لئے سیاہی کی حس نہیں ہوتی۔ اسی طرح جب شبکیہ کا کوئی خاص حصہ غیر متہیج ہوتا ہے اور باقی شبکیہ کو روشنی متہیج کرتی ہوتی ہے، تو اس حصۂ ظلمت کو پوری طرح نہیں قبول کر سکتا، اور سیاہی کی حس ہوتی ہے[1]۔

اس لئے سیاہ رنگ کی حس کو کسی خارجی مہیج سے براہ راست پیدا نہ ہو۔ مگر اس کے باوجود تقابل کی بنا پر یہ شبکیہ کے تہیج پر ضرور مبنی ہوتی ہے۔

۱۲۔ حس نور کے متعلق عضویاتی نظریات

مشاہدہ اور اختبار سے، براہ راست، اُن عضویاتی اعمال کا کوئی پتہ نہیں چلتا جو حس نور سے شبکیہ یا آلہ بصر کے عصبی مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کے متعلق جو نظریات قائم کئے گئے ہیں وہ سب اختراعی و قیاسی ہیں جن کی بنیاد نفسیات و طبیعیات کی معلومات پر ہے۔ ان میں دو بہت مشہور ہیں، ایک ہیلمہولٹز کا دوسرا ہیرنگ کا۔ لیکن یہ تفصیلی بحث بالکل نہیں، البتہ تاریخی اہمیت ضرور رکھتے ہیں کیونکہ اس مسئلہ پر بعد کو جو کچھ بحث ہوئی اس کا اساس یہی ہیں۔

طبیعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہیلمہولٹز کا نظریہ دراصل امتزاج نوری کے واقعات پر مبنی ہے۔ اس کی غایت یہ ہے کہ طبیعی روشنی کے بہت سے مختلف مجموعوں سے جو ایک ہی رنگ پیدا ہوتا ہے اس کی آسان سے آسان توجیہ ہو سکے۔ ہیلمہولٹز کا خیال یہ تھا کہ صرف تین انتہائی عضویاتی اعمال کو مان لے کر، اس کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان میں سے، ایک عمل پہلے شبکیہ میں واقع ہوتا ہے اور خود شبکیہ کے مخصوص اعصاب کے ذریعہ دماغ میں پہنچتا ہے، جہاں یہ اپنا ایک خاص قسم کا تہیج پیدا کرتا ہے۔ ان اعمال ثلاثہ کو

---

[1] دیکھو مائرس کی ''نفسیات اختیاری'' Experimental Pschology صفحہ ۱۳۸

الگ الگ لیا جائے تو یہ ہلکے نیلگوں سرخ، ہلکے زردی مائل سبز اور گہرے سمندری نیلے رنگ کی حس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کو مساوی تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو سپید یا خاکستری کی حس ہوتی ہے۔ روشنی کی ہر قسم اور ہر امتزاج ان تینوں اعمال کو متہیج کرتا ہے۔ اسی لئے تہیج کے معمولی حالات میں کسی رنگ کا استلا، کامل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں ہمیشہ ایک خاص جزو سفیدی کا ضرور ملا ہوتا ہے۔ سبز و سرخ، سبز و کبود (نیلا) اور سرخ و کبود کو اگر مختلف نسبتوں کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو طیف کے تمام الوان مع ارغوانی رنگوں کے حاصل ہو سکتے ہیں۔

مختلف الطول امواج کی روشنیوں کی ترکیب و امتزاج سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں بہ ظاہر یہ نظریہ اُن کی توجیہ کے لئے نہایت ہی تشفی بخش معلوم ہوتا ہے لیکن جب ان نتائج کی جانچ ہم ان کی نفسیاتی تحلیل سے کرتے ہیں تو زرد و سفید کے بارے میں ہم کو دقت کا سامنا ہوتا ہے۔ سبز روشنی کو اگر نیلی روشنی کے ساتھ ملا دیا جائے تو نیلگوں سبز روشنی پیدا ہوتی ہے ہیلمہولٹز کہتا ہے کہ سبز اور نیلے کے الگ الگ جو عضویاتی اعمال ہیں، یہ نتیجہ ان ہی کی ترکیب پر مبنی ہوتا ہے۔ خود حس کی جب جانچ کی جاتی ہے تو اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں رنگوں کی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، یہ ایک ہی وقت میں دونوں کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر سبز کا غلبہ ہے تو اس میں سبزی زیادہ ہوگی اور نیلے کا غلبہ ہے تو نیلگونی زیادہ ہوگی لیکن سرخ و سبز روشنی کی آمیزش کا نتیجہ سرخی مائل سبز نہیں بلکہ زرد نکلتا ہے۔ اسی زرد میں سرخ و سبز دونوں کی خصوصیات موجود نہیں ہوتیں، جیسا کہ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں کی ہوتی ہیں۔ کتنی ہی تحلیل و تحقیق سے کام لو مگر کوئی رنگ سرخی مائل سبز نہیں محسوس ہو سکتا۔ یہی حال سفید کا بھی ہے۔ ہیلمہولٹز کے نزدیک سفید رنگ تین انتہائی عضویاتی اعمال کا مرکب ہے۔ لیکن یہ بہ وقت واحد سرخ سبز و کبود تینوں لونی نواؤں پر مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اب اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ایک شبکی عمل جو دو قسم کے مہیجات سے پیدا

ہوتا ہے، وہ ایسی حس کا کیوں باعث ہوتا ہے جو باعتبار کیفیت اُن حسوں میں سے ہر ایک کے مشابہ ہوتی ہے جو علٰحدہ علٰحدہ دونوں قسم کے ہیجات سے پیدا ہوتیں لیکن جب ایک صورت میں دو مختلف روشنیوں کی ترکیب سے ایسا رنگ پیدا ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا تو بالکل بجا طور پر یہ فرض کرنا پڑیگا کہ دونوں صورتوں کے شبکی و مرکزی حالات میں کوئی اصولی فرق ہے۔ مگر ہیلمھولٹز کے نظریہ میں اس فرق کی مطلق گنجائش نہیں نکلتی۔

ناقص رنگ نابینی کے واقعات سے اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض پڑتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ہیلمھولٹز کا خیال صحیح ہو تو ایک یا ایک سے زائد اصلی اعمال لونی کے فقدان سے سفیدی کی سی حس کا فقدان لازم آئیگا کیونکہ یہ حس ان الوان کے مساوی تناسب سے پیدا ہوتی ہے" اس نظریہ کی رو سے جس شخص کو سبز کی بینائی نہیں حاصل ہے اس کو سفیدی صرف سرخ اور نیلے رنگ کا مرکب معلوم ہونی چاہئے۔ یعنی اس کو سفید ایسا نظر آنا چاہئے جیسا ہم کو ارغوانی نظر آتا ہے اگر ایسا شخص اپنی نظر کی خرابی کی وجہ سے اپنی حالت حس کو بیان کرنے سے قاصر رہتا، تو ہم البتہ لاعلم رہتے اور اس نظریہ کو صحیح تسلیم کر لیتے۔ مگر ہمکو معلوم ہے کہ جو شخص صرف ایک آنکھ سے سبز رنگ کو نہیں دیکھ سکتا وہ سفید کو اس ناقص آنکھ سے ویسا ہی دیکھتا ہے جیسا کہ صحیح شخص۔" اس قسم کی دلیل زرد رنگ پر بھی صادق آتی ہے جو اشخاص ناقص طور پر رنگ نابین ہوتے ہیں۔ انہیں بالعموم کبود و زرد کی حس تو قائم رہتی ہے، حالانکہ سرخ یا سبز یا دونوں رنگوں کی حس مفقود ہوتی ہے۔ حوالی شبکیہ میں ایک ایسا حصہ ہے جہاں سرخ و سبز کی حسیت نہیں ہوتی، اور زرد و کبود کی ہوتی ہے۔ اسی لئے جب طیف کی روشنی بہت زیادہ شدید کر دی جاتی ہے تو سرخ و سبز کی حس تو باقی رہتی ہے، گو زرد و کبود ایسے، کی معدوم ہو جاتی ہے۔ ایسے واقعات کے باوجود اس افتراضیہ کو قائم رکھنا کہ زردی کی حس محض سرخ و سبز اعمال کی ترکیب سے پیدا ہوتی بہت ہی مشکل ہے۔

ﻟﮧ۔ دیکھو سی۔ ال فرینکلن کا مضمون "نظریات حس لون" رسالہ مائنڈ سلسلۂ جدیدہ جلد دوم صفحہ ۴۰۹

اگر ایک طرف ہیلمہولٹز کا نظریہ ترکیب الوان کی توجیہ کے لئے غیر تشفی بخش ہے، تو دوسری طرف حس نور کے دیگر واقعات کی تشریح سے یہ اور بھی زیادہ قاصر ہے۔ اس کی رو سے ملحق یا منفصل الوان کے مابین تقابل کے جو اثرات پائے جاتے ہیں، وہ محض سمجھ کا مغالطہ ہوتے ہیں۔ لیکن تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ خیال قطعاً ناقابل قبول ہے۔ تقابل سے جو رنگ پیدا ہوتا ہے وہ ہر لحاظ سے اس رنگ کے مماثل ہوتا ہے جو براہ راست تہیج سے پیدا ہوتا ہے۔ ہیلمہولٹز کے نزدیک سفی تمثالات کا موجب تکان ہوتا ہے۔ دیر تک جاری رہنے سے چونکہ بالآخر ایک یا زائد لونی اعمال باطل ہو جاتے ہیں، اس لئے خارجی تہیج یا شبکیہ کی ذاتی روشنی کی بنا پر دیگر لونی اعمال رونما ہو جاتے ہیں۔ اس خیال پر ایک اعتراض تو یہ پڑتا ہے کہ ہیلمہولٹز کے اصول کی رو سے ان تینوں اعمال میں تکان تو متواتر ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تینوں ہر قسم کی روشنی سے متاثر ہوتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ حس تکان سے تمثالات سفی کی توجیہ کی جاتی ہے وہ چند سکنڈ کے عرصہ میں پیدا ہو جاتا ہوگا۔ لہٰذا دن کی روشنی میں ہم کو تکان کی بہت زیادہ توقع رکھنی چاہئے اور گھنٹہ بھر بعد تو کسی قسم کی حس نور کے لئے بھی ہم میں مشکل ہی سے کوئی قابلیت باقی رہ سکتی ہے۔ خصوصاً سفید روشنی میں اتنی دیر رہنے سے تو تینوں اعمال یکساں طور پر باطل ہو جائینگے۔

ہیرنگ کے نظریہ میں ہیلمہولٹز کی ان مشکلات سے بچنے کی سخت کوشش کی گئی ہے۔ اس نے حس نور کی نفسیاتی تحلیل سے فائدہ اٹھا کر تین کی جگہ (سفید، سیاہ، سرخ، سبز، زرد و کبود مطابق) چھ اصلی یا انتہائی اعمال فرض کئے ہیں۔ ان میں سے ہر جوڑا اپنے مطابق ایک جداگانہ شبکی مادہ اور مرکزی اعضا کا ایک جداگانہ تغیر رکھتا ہے۔ ہر قسم کے شبکی مادہ میں کون و فساد کے دو متضاد اعمال برابر واقع ہوتے رہتے ہیں۔ یعنی یہ برابر بنتا اور بگڑتا رہتا ہے۔

یہ نظریہ تمام تر ان تغیر پذیر علائق پر مبنی ہے جو مذکورہ بالا متضاد اعمال میں باہم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یا تو ان میں ایک دوسرے کی تلافی سے توازن پیدا ہو جا سکتا ہے، اس صورت میں سرخ و سبز زرد و کبود مادوں سے کسی قسم

کی حس حاصل نہیں ہوتی، بخلاف اس کے سیاہ و سفید مادہ سے اس قسم کی خاکستری حس پیدا ہوتی ہے جیسی ایک دیر تک اندھیرے میں رہنے سے ہوتی ہے۔ باقی جب کسی مادہ میں توازن نہ ہو، تو بہر حال حس ہوتی ہے۔ اگر کون کی طرف تغیر ہیں زیادتی ہے تو کبود، سبز یا سفید کی حس ہوتی ہے، اور اگر فساد کی طرف اضافہ ہے تو سرخ، زرد یا سیاہ کی حس ہوتی ہے۔

مزید براں اس نظریہ کا ایک اہم جزو یہ ہے کہ جب توازن میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس کو پھر سے قائم کرنے کا یہ سامان پیدا ہو جاتا ہے، کہ خود ایک عمل کی زیادتی ہی اپنے مخالف عمل کی باعث ہو جاتی ہے، اور اس کو اس وقت تک جاری رکھتی ہے، جبتک کہ توازن دوبارہ قائم نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر سرخ روشنی سرخ سبز مادہ پر اس طرح عمل کرتی ہے، کہ عمل فساد کی زیادتی سے سرخی کی حس پیدا ہو جاتی ہے، تو ساتھ ہی کون کا عمل بھی شروع ہو جاتا ہے، جس سے ایسا توازن قائم ہو جاتا ہے، کہ سرخ روشنی کوئی حس نہیں پیدا کرتی ہے۔ اسی لئے آنکھ دیر تک سرخ روشنی کے سامنے رہنے کے بعد سرخی کو محسوس نہیں کرتی۔

ہیرنگ کی توجیہ اس کے نظریہ کی ایک اور اہم خصوصیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک محض ایک عام توازن ہی کا نہیں بلکہ اس کی ایک خاص صنف کا بھی رجحان پایا جاتا ہے، جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شبکی مادہ روشنی سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ اس کو وہ توازنِ ذاتی کہتا ہے۔ اب رہا مخالف اعمال کا توازن جو آنکھ کی سرخ روشنی کو قبول کرنے کے بعد پایا جاتا ہے، تو وہ اس قسم کا نہیں ہوتا۔ عمل مہیج کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے شبکی مادہ بہ نسبت توازن ذاتی کی صورت کے زیادہ منتشر ہوتا ہے۔ اسی لئے توازنِ ذاتی کی جو حالت مہیج کے دور کر دینے کے بعد پیدا ہوتی ہے، وہ قدرۃً عمل کون کی زیادتی کو مستلزم ہوتی ہے جس سے منفی بعدی حس رونما ہوتی ہے۔

ہیرنگ مقارن تقابل کی یہ وجہ قرار دیتا ہے، کہ شبکیہ کے ایک حصّہ کے عمل کا اثر دوسرے حصّہ کے عمل پر پڑتا ہے۔ یعنی ایک شبکی حصہ کا کون اپنے مقارن و ملحق حصوں کے فساد اور اسی طرح ایک کا فساد دیگر مقارن حصّوں کے

کون کا باعث ہوتا ہے۔

رویت الوان کے اہم واقعات کی نہ تو ہیرنگ کے نظریہ سے تشفی بخش توجیہ ہوتی ہے اور نہ ہیلمہولٹز کے۔ البتہ ان نظریوں میں اصلاح کی کوشش کی گئی ہے، بلکہ بعض لوگوں نے دونوں کو ملا کر ان کے نقائص کو دور کرنا چاہا۔ لیکن یہ اصلاحات اس قابل نہیں ہیں کہ اُن کو یہاں بیان کیا جائے۔ ہاں ایک بات اس ضمن میں ضرور صاف ہوگئی ہے کہ قدیم مصنفین کی یہ غلطی تھی کہ وہ صرف شبکیہ کے اعمال پر نظر کرتے تھے۔ حالانکہ اس کی شہادت رفتہ رفتہ جمع ہوتی جارہی ہے کہ وجود حس کے لئے جس عضوی تغیر کی ضرورت ہے اُس کے مکمل ہونے سے پہلے، اس میں ایک اور نہایت ہی پیچیدہ قسم کا عمل ہوتا ہے۔ البتہ ہنوز ہم اس عمل کی نوعیت سے کلیتہً لاعلم ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ عمل مختلف مدارج میں، دماغ اور ریڑھ کے نظام کی مختلف عصبی سطوح میں واقع ہوتا ہے۔ اور یہ بات بالکل سمجھ میں آجاتی ہے کہ جو مہیجات خارجی طور پر عصبی اجزا کو متاثر کرتے ہیں، ان افعال کو مرکزی اجزا سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ لیکن فی الحال ہم خارجی اور مرکزی واقعات کو ایک دوسرے سے علحدہ کرنے سے قاصر ہیں اور صرف دماغ و شبکیہ ہی کے تغیرات کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں[1]۔

---

[1] لاڈس کی ٹکسٹ بک صفحہ ۹۹ و ۱۰۰

حس صوت

۱۔ نوعیتِ مہیج صوتی حسوں کا طبیعی مہیج ذراتِ ہوا کا تموج ہوتا ہے۔ روشنی کی طرح آوازیں بھی ہم موج کا طول سرعت وسعت اور پیچیدگی کی تفریق قائم کر سکتے ہیں۔ طوالت، مدصوت کا تعین کرتی ہے وسعت بلندی کا اور پیچیدگی کیفیت کا۔

۲۔ آلۂ سماعت تشریحی تفصیلات کے لئے ہم کو پھر عضویات ہی کی درسی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ سماخِ گوش یا کان کا پردہ امواجِ صوت کی ٹکڑے مرتعش ہو کر بعض چھوٹی چھوٹی ہڈیوں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے جو ارتعاشاتِ ہوا کے مطابق مرتعش ہوتی ہیں۔ اور یہ حرکات پھر ایک رطوبت سے متصادم ہو کر اس جھلی کو مرتعش کرتی ہیں، جس کو فرشی پردہ کہتے ہیں۔ اس پردے کے ارتعاشات ہی وہ قریب ترین مہیج ہیں، جس سے اس کی سطح کے بعض شعری خلایا متہیج ہو جاتے ہیں اور یہ حسی خلایا براہ راست سمعی اعصاب سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ شور اور اصواتِ موسیقی تجربات بالذات کی حیثیت سے شور کی نوعیت اختلال کی عدم تعین اور زیادہ تر بے ترتیبی کی ہوتی ہے۔ بخلاف آوازِ موسیقی کے کہ وہ وحدت اور یکرنگی کی خصوصیت رکھتی ہے

"جن ارتعاشات سے موسیقی کی آواز بنتی ہے ان کا مرتب و باقاعدہ دفعوں کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے، اور اس لئے ان میں ایک نمایاں توقیت یا موزونی پائی جاتی ہے، موسیقی کی اصوات اُسوقت بھی پیدا ہوتی ہیں جبکہ توقیت مرتب و باقاعدہ ہونے کے بجائے مسلسل طور پر بدلتی رہتی ہے۔ باقاعدہ ارتعاشات جو اصوات موسیقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر ان کی ایک بڑی تعداد (جن میں بہ لحاظ طول موج بہت تھوڑا فرق ہو) ایک ساتھ واقع ہو تو وہ شور کی موجب ہو جاتی ہے۔ جیسا پیانو کے چند ملحق سروں کو ایک ساتھ بجانے سے ہوتا ہے۔ مگر عموماً جو مہیج شور کی حس کا باعث ہوتا ہے، وہ ایسے ارتعاشات کے سلسلہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے توقیت یا دور میں مختلف ہوتے ہیں نیز اس وقت بھی شور کی حس ہوتی ہے، جب متوالی ارتعاشات تعداد میں اس قدر کم ہوتے ہیں کہ ان سے نوا پیدا نہیں ہو سکتی۔ تاہم اصواتِ موسیقی اور شور کے مابین کوئی ایسی حد فاصل نہیں ہوتی جو قطعاً بے ربط ہو، بلکہ در خالص و بسیط آواز موسیقی (جو ایسے ارتعاشات کے ایک سلسلہ سے پیدا ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک قریباً ایک ہی ہیئت رکھتا ہے) اور کرخت شور کے مابین (جس میں ارتعاشات کا کوئی سلسلہ بھی یکساں نہیں ہوتا) بہت سے درمیانی مراتب ہوتے ہیں جس سلسلہ اصوات کو موسیقی کہتے ہیں ممکن ہے اس میں بے قاعدگی پائی جاسکتی ہے۔ اور بعض کرخت ترین آوازوں میں ایک یا زائد ارتعاشات کی باقاعدہ تکرار نہایت آسانی سے محسوس ہو سکتی ہے۔

۴۔ مدصوت "ایک سیکنڈ میں کان سے متواتر ٹکرانے والے ارتعاشات کی تعداد جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر ہر ارتعاش کا زمانہ کم اور مدصوت بلند تر ہوگا۔ اسی لئے مدصوت کا تعین طول موج سے ہوتا ہے۔ نیچے سر کی موجیں طویل ہوتی ہیں، اور اونچے کی قصیر۔ پست ترین سر سے بلند ترین قابل سماعت سر تک مختلف المد اصوات موسیقی کے ہم ایک پورے سلسلہ کا باہم امتیاز کر سکتے ہیں[1]۔ اس سلسلہ میں ہر سر اپنی جگہ دو ایسے سروں کے درمیان رکھتا

[1] فوسٹر کی "ٹکسٹ بک آف سائکالوجی" کتاب سوم، باب ۲ صفحہ ۱۳۱۱

ہے جو اس سے بمشکل قابل امتیاز ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک اس سے کسی قدر پست ہوتا ہے اور دوسرا کسی قدر بلند۔ لہٰذا اس کی ترتیب خطی ہوتی ہے اور اس کا موازنہ ان نالستری رنگوں کے سلسلہ سے کیا جا سکتا ہے جو سفید و سیاہ کے درمیان واقع ہوتے ہیں۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جس طرح نالستری رنگوں میں ہم سفید و سیاہ رنگ کے تعیر پذیر مدارج کو ممتاز پاتے ہیں، اسی طرح مختلف المدسروں میں بھی سفید و سیاہ رنگ کے مطابق حس کی دو آخری صورتیں پائی جاتی ہیں لیکن عام طور پر اس دعویٰ کو قبول نہیں کیا جاتا۔

جن ارتعاشات کا اعادہ ایک سیکنڈ میں بیس یا اس سے کم ہوتا ہے وہ حس صوت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اسی طرح بلند سروں کے لئے بھی ایک حد ہے، جو تقریباً ۲۰۰۰۰ ارتعاشات فی ثانیہ ہے۔ موسیقی میں ان نواؤں کا نسبتہً بہت ہی کم حصہ استعمال ہوتا ہے، جو قریباً ۲۶ اارتعاشات فی ثانیہ سے لے کر ۴۰۹۶ ارتعاشات فی ثانیہ تک ہوتا ہے۔

اختلاف مد کے تمیز کرنے کی قوت ایک خاص مد کے اندر بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ سو سے ہزار ارتعاشات فی ثانیہ تک کی نواؤں میں ایک مشاق آدمی (بشرطیکہ موافق حالات ہوں) اختلافاتِ مد کا امتیاز کر سکتا ہے جو $\frac{1}{4}$ یا $\frac{1}{3}$ طول موج کے اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ ایسی نوائیں جو چار ہزار ارتعاشات فی ثانیہ سے زیادہ یا چالیس ارتعاشات فی ثانیہ سے کم کی ہوتی ہیں ان میں ایک کا دوسری سے صحت کے ساتھ امتیاز بہت کم ہو سکتا ہے۔ بلندی کی طرف تو ممکن ہے کہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں ارتعاشات فی ثانیہ تک کے اختلافات کی شناخت نہ ہو سکے۔

۵۔ تال میل و تفنے اگر دو ایسے سر ایک ساتھ پیدا کئے جائیں، جن میں ایک کا دور ارتعاش دوسرے سے دو چند سریع ہو، تو ان دونوں حسوں کے مل کر ایک ہو جانے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اور ان کو دو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ انکے اتحاد سے ایک ایسی شیریں اور پُرلس نوا پیدا ہوتی ہے جو کان کو خاص طور پر خوشگوار معلوم ہوتی ہے۔ جب یہ دونوں حسیں ایک ساتھ واقع نہیں ہوتیں تو بھی ان میں خلط ملط ہو جانے کا میلان ہوتا ہے۔

کسی ماہر موسیقی داں سے بھی اگر یہ کہا جائے کہ منہ کی سیٹی کی پیانو پر نقل کردے تو وہ اکثر ایسی نوا پیدا کرتا ہے جس کے ارتعاشات فی ثانیہ اس سے نصف یا دگنے ہوتے ہیں، یا بالفاظ دیگر جس سر کی نقل کرنی ہوتی ہے اس سے بلند یا پست سرگم کے سر وہ پیدا کرتا ہے۔ ایک خاص دلچسپ بات یہ ہے کہ کسی سر کو حافظہ میں اس سے اگلے سرگم کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا میلان اور جب ان کو ایک ساتھ بجایا جائے تو بطور صوت واحد کے ان کا سمجھنا، یہ مدصوت کی مماثلت پر مبنی نہیں ہوتا۔ جو سر باعتبار مدصوت ایک دوسرے سے نسبتہً بہت قریب ہوتے ہیں ان میں آسانی کے ساتھ اور واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے۔ جو کچھ سرگم کے متعلق کہا گیا وہ دہرے سرگم اور پنجم و دوازدہم پر بھی صادق آتا ہے۔

۶۔ مختلف المبادی اصوات موسیقی کی ترکیب

ہم زمان اصوات موسیقی میں باہم امتیاز کے لئے بالعموم توجہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس حالت میں بالخصوص امتیاز مشکل ہو جاتا ہے جبکہ ایک صوت دوسرے کی سرگم پنجم یا دوازدہم ہو۔ ایک سر کی دوسرے سر کے مقابلہ میں اضافی شدت جس قدر زیادہ ہو اسی قدر اس کا ایک علحدہ نوا کی حیثیت سے امتیاز آسان ہوتا ہے۔ اور جس قدر شدت کے بجائے خفت میں زیادتی ہو، اسی قدر یہ امتیاز مشکل ہوتا جاتا ہے۔ نواؤں کی ترکیب سے ایک ایسا خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کو علحدہ علحدہ سروں کے محض جداگانہ تجربات کا مجموعہ نہیں کہا جاسکتا۔ حتیٰ کہ جب ترکیبی نواؤں میں امتیاز بھی ہو جاتا ہے، اس وقت بھی ان کو ایک ہی کل کے غیر منفک اجزا سمجھا جاتا ہے۔ یہ کل خود اپنا مخصوص مدصوت اور خود اپنی مخصوص شدت رکھتا ہے۔

۷۔ ضروب اور بے آہنگی

اگر دو دو شاخے ایک ساتھ بجائے جائیں، اور دونوں کی آوازوں کا مد ایک ہی نہو، بلکہ ان میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا دور ارتعاش دوسرے کا ٹھیک حاصل ضرب نہ ہو، تو جس حس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس میں بعض نمایاں خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ہم ایسی آوازیں سنتے ہیں

جو ہمارے کان کے لئے ایک مرکب موج کا نتیجہ ہوتی ہے، اور جو دو موجوں سے بنی ہوئی ہے۔ لیکن یہ آواز شدت میں یکساں نہیں ہوتی۔ کبھی زور کی ہوتی جاتی ہے اور کبھی ہلکی ہوتی جاتی ہے، یا کبھی بالکل ہی نہیں رہتی، لیکن فوراً ہی پھر بڑھتی ہے اور پھر دب جاتی ہے، اس طرح باقاعدہ وقفوں کے ساتھ بلند و پست ہوتی رہتی ہے، یہ لہر یا تو آواز سے بالکل خاموشی کی طرف ہوتا ہے یا بلند تر آواز سے نسبتہً آواز کی طرف۔ اس قسم کے تغیرات شدت کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اختلاف مد کی بنا پر دونوں آوازوں کی ارتعاشی حرکات باعتبار وقت یا زمانہ ایک دوسرے کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں۔ چونکہ زمانہ ارتعاش یعنی وہ وقت جس میں ایک ذرہ کسی جانب حرکت کرتا اور پھر لوٹتا ہے، ایک آواز میں دوسری کی بہ نسبت کم ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایک آواز کے ارتعاشات دوسری آواز کے ارتعاشات سے آگے نکل جائینگے لہذا ایک وقت ایسا آئیگا کہ جب ایک آواز ایک ذرہ کو ایک جہت میں فرض کرو کہ آگے حرکت دینا چاہیگی۔ اور دوسری آواز اسی ذرہ کو دوسری طرف یعنی پیچھے لیجانا چاہیگی، تو اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ یہ ذرہ یا تو سرے سے حرکت نہیں کرتا یا کم از کم اتنی نہیں کرتا جتنی کہ ایک ہی آواز کا دھکا لگنے سے کرتا، اور اس کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ دونوں آوازیں ملکر اس کو ایک ہی طرف حرکت دیتی ہیں۔ غرض اس طرح ذرہ کے ارتعاشات یا تو رک جاتے ہیں۔ یا کم ہو جاتے ہیں اور ارتعاشات سے جو حس صوت پیدا ہوتی تھی، وہ یا تو بالکل نہ ہوگی یا کم ہوگی۔ ایک آواز دوسری کو کم و بیش بالکل بے اثر کر دیتی ہے۔ ایک موج آواز کی بلندی دوسری کی پستی سے ملکر برابر برابر ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس دوسرے وقت دونوں دھکے ایک ہی ذرے پر ایک ہی جہت میں عمل کرینگے، جس سے اس ذرہ کی حرکات لازماً شدید ہو جائینگی، اور آواز بڑھ جائیگی۔ اور بتدریج ایک شرط دوسری میں مدغم ہو جائیگی۔ اس طرح بڑھی ہوئی شدت کے اعادوں کو ضروب کہتے ہیں۔ جب ہم آہنگ نواؤں کے ارتعاش میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے، تو ضربوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز

ہو سکتا ہے۔ جوں جوں فرق بڑھتا جاتا ہے، ضروب جلد جلد واقع ہوتی ہیں اور ان میں اتنی وضاحت کے ساتھ امتیاز نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں ان سے پہلے تو دھڑکنے یا گھسنے اور پھر گھڑگھڑانے یا گنگنانے کا سا اثر پیدا ہوتا ہے۔ ضربوں کی کثرت جیسی جیسی بڑھتی جاتی ہے یہ اثر کم ہوتا جاتا ہے۔ مگر اس حالت میں بھی آواز میں ایک خاص کرختگی پیدا کرنے کی وجہ سے ضروب اپنی موجودگی کو نمایاں کرتی ہیں۔ یہ تجربہ اس وقت بھی باقی رہتا ہے جبکہ ایک منٹ میں سیکڑوں ضربیں واقع ہوتی ہیں۔ لیکن جب ضروب کافی سرعت کے ساتھ واقع ہوتی ہیں تو آواز کی یہ سختی یا کرختگی موقوف ہو جاتی ہے۔ اس درجہ تک پہنچنے سے پہلے ضربوں کے کثرت اثر کی بنا پر آواز کو بے آہنگ کہا جاتا ہے۔ دو نواؤں کی ارتعاش میں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں ان کی پیدا کردہ ضروب کی تعداد اُسی ریاضیاتی فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو ہر ایک کے فی ثانیہ ارتعاشات کی تعداد کے مابین پایا جاتا ہے۔[۱] چنانچہ دو نوائیں جو ۲۶۴ اور ۲۷۲ فی ثانیہ کے حساب سے مرتعش ہوتے ہوں ان سے ایک ثانیہ میں آٹھ ضروب پیدا ہوں گی۔ کیونکہ قصیر موج طویل موج کو آٹھ مرتبہ اس طرح جا پہنچتی ہے کہ ذرات مرتعش کو مخالف سمت میں متحرک ہو کر ایک دوسرے کی قوت کو کالعدم کر دیتے ہیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جوں جوں مرکب نواؤں کے مابین وقفہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر ضربیں اتنی سریع ہوتی جاتی ہیں کہ پھر وہ قابل امتیاز باقی نہیں رہتیں۔ لیکن جب وقفہ کافی طور پر بڑھ جاتا ہے تو وہ دوبارہ وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا اس وقت پھر وقوع ہوتا ہے جب وقفہ سر گم سے کچھ کم و بیش ہوتا ہے، اور پھر جب یہ دوسرے پنجم وغیرہ سے کم و بیش ہوتا ہے۔ ایسی دو نوائیں جن کے ارتعاشات ۴۰۰ اور ۳۹۶ فی ثانیہ ہوں چار ضربیں پیدا کرتی ہیں۔ نیز ۱۲۰۰ اور ۱۲۰۴ ارتعاشات کی نواؤں سے بھی چار ضربیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضربوں کی تعداد اس فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو بلند اور پست نوا کی

۱؎ فوسٹر کی "ٹکسٹ بک آف سائکالوجی"، کتاب سوم، باب ۲، صفحہ ۱۲۶۷ و صفحہ ۱۲۶۸

تعداد ارتعاش کے اُس حاصل ضرب کے مابین ہوتا ہے، جو بلند نوا کی تعداد ارتعاش سے قریب تر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر نواؤں کی تعداد ۲۰۰ اور ۵۹۶ ہو، تو ضربوں کی تعداد ۳ × ۲۰۰ - ۵۹۶ = ۴ ہوگی۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ سرگم وغیرہ میں کسی وقفۂ موسیقی کے خفیف انحراف سے بھی بے آہنگی کیوں پیدا ہو جاتی ہے۔

۸۔ کیفیت اگر ایک ہی سر کو پیانو سارنگی اور فرناپر بجایا جائے تو اس کی کیفیت بہت ہی مختلف معلوم ہوگی، اگرچہ مدصوت ایک ہی ہوتا ہے اس قسم کے اختلافات کو اختلاف کیفیت کہتے ہیں، جو پیچیدگی حس پر مبنی ہوتا ہے۔ معمولی اصوات موسیقی، خواہ ان کا مخرج ایک ہی ہو، تاہم وہ سادہ و بسیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ اگر توجہ کے ساتھ ان کی تحلیل کی جائے تو متعدد جداگانہ نواؤں کے اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان میں امتیاز کی قوت ذوق موسیقی اور مشق تحلیل کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ پورے مجموعہ کا مدصوت وہی ہوتا ہے، جو تقریباً پست ترین نوا کا ہوتا ہے۔ اس کو بنیادی یا اصل نوا کہا جاتا ہے جو شروع ہی میں معلوم ہو جاتی ہے۔ اصلی نوا سے بلند تر نواؤں کو نوائے زائد کہتے ہیں۔ جو اصلی نوا سے تال میل کے وقفوں کی بنا پر الگ کی جاتی ہیں۔ ان میں عموماً شدید ترین وہ نوائیں ہوتی ہیں جو اصلی نوا کے ساتھ سب سے زیادہ مشابہ ہوتی ہیں جیسے کہ مثلاً سرگم سے۔ اسطرح اگرچہ ان کی اضافی شدت کی بدولت ان کا پہچاننا آسان ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی تال میل کا تعلق اس کو زیادہ دشوار کر دیتا ہے۔ ایسا شخص جس کو قدرتی طور پر موسیقی سے ذوق سلیم نہ ہو وہ کافی مشق کے بعد زائد نواؤں کے پہچاننے کی بہت بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے نو مشق آدمی مصنوعی طریقوں سے کام لے سکتا ہے۔ مثلاً پہلے جزئی نوا کو دوشاخہ پر بجایا جائے اور پھر جس سُر کو تحلیل کرنا ہے اس کی طرف متوجہ ہوتے وقت اس کو ذہن میں رکھا جائے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے متعدد نواؤں کو آزمایا جا سکتا ہے۔ جن میں سے بعض زائد نواؤں کی اجزائے ترکیبی معلوم ہونگی اور بعض نہیں۔

نسبتاً پست جزوی نواؤں کی ایک اوسط تعداد ملکر اپنے کل کو زیادہ عمدہ، زیادہ پُر اور مدصوت میں کسی قدر بلند تر کردیتی ہے۔ بخلاف ایسی بلند نوا ہائے زائدہ کے جو کافی شدید ہوں، یہ جب کسی بڑی تعداد میں ملجاتی ہیں تو اپنے کل کو تیز و نافذ اور بعض اوقات کسی قدر کرخت نوعیت کا بنا دیتی ہیں۔ یہ کرختگی ایسی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے جو بلند نوا ہائے زائدہ کے درمیان واقع ہوتی ہیں۔

ایک متحد المخرج سر جو جزوی نواؤں سے مرکب ہو، اس کی ترکیب مختلف المخارج سروں کی ترکیب کے مماثل ہوتی ہے، بجز اس کے کہ اصلی اور زائد نواؤں کی شدت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ ترکیب سے جو مجموعی تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ اپنی ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور جزئی نواؤں سے الگ الگ جو تجربات ہوتے ہیں محض ان کی میزان نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ جزوی نواؤں کے امتیاز کی صورت میں بھی یہی صادق آتا ہے۔ یعنی یہ نوائیں ایک مختص النوع مجموعہ کی اجزائے ترکیبی سمجھی جاتی ہیں۔ تحلیلی توجہ سے جب ہم زائد نواؤں کو جاننا چاہتے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تحلیلی توجہ سے یہ عین وقت پر پیدا ہوگئی ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شے پہلے سے موجود تھی اسی کو جان لیا ہے۔ اسطرح موسیقی کے کسی معمولی سر کی ترکیب سے ایسی حسوں کی ایک عمدہ مثال ہاتھ آجاتی ہے جو بس محض محسوس ہی ہوتی ہیں، مگر ان کی جداگانہ خصوصیات کا کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ جب تک اور جس حد تک کہ تجربہ غیر تحلیل شدہ رہتا ہے۔ اس کی ترکیبی حسوں کا نفس حسی وجود تو ہوتا ہے، البتہ اس وجود کا وقوف نہیں ہوتا۔ یعنی حسی فرق تو پایا جاتا ہے مگر اور اک امتیاز نہیں ہوتا۔

۹۔ حس صوت کا عام نظریہ

تشریحی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے، کہ عصب سماعت کے سرے براہ راست پردۂ گوش کے ارتعاشات سے تہیج ہوتے ہیں۔ جس طریق پر یہ پردہ عمل کرتا ہے۔ اس کا پتہ اصل طبیعی اور نفسیاتی مسلمات سے چلتا ہے۔ طبیعی لحاظ سے ہمارے سامنے ایک بڑا واقعہ ہے کہ جو تہیجات بجائے خود الگ الگ ممتاز امواج صوت کا باعث ہوتے،

وہ کانوں تک پہنچنے سے پہلے مخلوط ہو کر واحد نتیجہ یا اثر پیدا کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک ہی موج رونما ہوتی ہے، جس کی توجیہ ریاضیاتی طور پر ان کی ترکیب سے ہوتی ہے۔ خواہ مختلف تہیجات الگ الگ مادی اشیا سے آئیں یا ایک ہی شے سے، یہ واقعہ بہرصورت صحیح رہتا ہے۔ لہٰذا جن ارتعاشات سے معمولی آوازیں پیدا ہوتی ہیں وہ دراصل مرکب و مخلوط ہوتے ہیں۔ اور اس بنا پر جو صورتیں وہ اختیار کرتی ہیں، ان کو حسابی طور پر خاص خاص بسیط امواج کے ایک مرکب میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ ان بسیط امواج کو رقاصی کہتے ہیں، کیونکہ ان کی صورت ایسی ہوتی ہے جیسی کہ گھڑی کے رقاص یا لنگر کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ جو تہیجات ایک ساتھ ہوا کو مرتعش کرتے ہیں، گو ان سے موج صرف ایک ہی پیدا ہوتی ہے۔ تاہم آلۂ سماعت پر ان میں سے ہر تہیج علیٰحدہ عمل کرتا ہے اس کا پتہ اس طرح چلتا ہے کہ ہر ہر تہیج کے مقابل جو حسی تجربات ہوتے ہیں سامعہ ان میں باہم امتیاز کر سکتا ہے۔ ہم ایک منفرد سر کو اس کی ترکیبی نواؤں میں تحلیل کر سکتے ہیں، اور ایسے سروں میں امتیاز کر سکتے ہیں، جو ایک ہی وقت میں مختلف مخارج سے نکلتے ہیں۔ یہیں سے حس صوت کے نظریہ کا آغاز ہوتا ہے۔ آلۂ سماعت کی ساخت ایسی ماننی پڑتی ہے، کہ ان مختلف تہیجات سے جو ملکر ایک مرکب موج پیدا کرتے ہیں الگ الگ متہیج ہو سکے۔

کان کی اس تحلیلی قوت کی توجیہ کا سب سے زیادہ تشفی بخش وہ طریقہ ہے، جو ہیلمہولٹز نے تجویز کیا ہے، اور جس کو اگر سب نہیں تو اکثر لوگ اب تسلیم کرتے ہیں۔ یہ بعض طبیعی واقعات کی تمثیل پر مبنی ہے۔ اگر ایک دو شاخہ جو زائد نواؤں کے بغیر ایک بسیط نوا پیدا کرتا ہے، پیانو کے اوپر رکھدیا جائے، اور پھر کسی پردہ کو دبا کر اس کے مطابق سر نکالا جائے، تو یہ دو شاخہ بھی ساتھ ساتھ مرتعش ہوتا ہے۔ اگر اس سر سے نیچے کا سرگم بجایا جائے تو بھی دو شاخہ مرتعش رہتا ہے کیونکہ خود اس کا سر چونکہ اس سر کا جو پیانو سے نکل رہا ہے سرگم ہے۔ اس لئے یہ اس کی زائد نوا کے طور پر اس میں شامل رہتا ہے۔ اسی طرح اس کو ہر اس سر کے ساتھ مرتعش کیا جا سکتا ہے جس میں خود اس کا سر بطور زائد نوا کے شامل ہو۔ یہ

دیگر سروں سے غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر دوشاخہ پیانو کے تاروں کے قریب بجایا جائے، تو صرف وہ تار اس کے جواب میں مرتعش ہونگے جو خاص طور پر اسی نوا کے یا کسی ایسے سر کے مطابق ہیں جس میں کہ یہ نوا بطور ایک نوائے زائد کے شامل ہے۔ ثانی الذکر صورت میں یہ پورے طول میں نہیں ہوتے۔ بلکہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مرتعش ہوتے ہیں۔ جو تار دوشاخہ کی نوا کے پست تر سرگم کے مطابق ہوتا ہے، وہ جواباً اس طرح مرتعش ہوتا ہے کہ اس کا طول موج تار کے طول کا نصف ہوتا ہے۔ اب ہیلمہولٹز کا نظریہ یہ ہے کہ پردۂ گوش ایسی سلوٹوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک پیانو کے تاروں یا دوشاخہ کی طرح اپنی خاص نوا کے مناسب ہوتا ہے اور اس کے جواب میں مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس طرح طبعی موج صوت بجائے خود خواہ کتنی ہی پیچیدہ و مرکب ہو لیکن پردۂ گوش میں یہ صرف ایک ہی مرکب ارتعاش نہیں بلکہ متعدد جداگانہ ارتعاشات پیدا کرتی ہے، جن میں سے ہر ایک علٰحدہ مہیج کی حیثیت سے عصب سمعی کے سروں کو متاثر کرتا ہے۔

ہیلمہولٹز کے نظریہ کی ایسے واقعات سے تائید ہوتی ہے جو لونی نابینائی کے مماثل ہیں۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ صوتی تہیجات پہنچانے کا میکانکی عمل ٹھیک ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود نواؤں کی میزان کے نسبتہً بڑے یا چھوٹے حصوں کے لئے حسیت مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتی ہے۔ بعض مثالوں میں نوائی بہرا پن سپتک کے نسبتہً بڑے حصہ تک وسیع ہو جاتا ہے، اور اس کے بہت ہی تھوڑے حصہ کی حسیت باقی رہ جاتی ہے۔ ایک طرف تو معتدل شدت کی نوا کا واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، درانحالیکہ دوسری طرف اسی سے ملحق نہایت شدید نوا کا بھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک ہم کان میں ایسے الگ الگ عناصر کا ایک نظام نہ فرض کریں، جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص نوا سے مناسبت رکھتا ہو اور جن میں سے بعض ممکن ہے کہ اپنے فرائض پورا کرنے کے ناقابل ہوں، اور باقی معمولی طور پر اپنا عمل کرتے رہتے ہوں، اس وقت تک مذکورہ بالا واقعات کی توجیہ دشوار ہے۔ لیکن ہیلمہولٹز کا نظریہ چونکہ یہ مانتا ہے، کہ پردۂ گوش کے بعض

رہیشے ممکن ہے صحیح طور پر مرتعش ہونا چھوڑ دیں اور باقی ہوتے رہیں۔ اس لئے ان
واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے۔

(۷) باب

ویبر و فشنر کا قانون

۱۔ اختباری واقعات کوئی سی دو چیزوں میں موازنہ کر کے ہم ان کو ایک دوسرے کے مماثل یا غیر مماثل کہہ سکتے ہیں۔ اگر یہ مختلف الاصناف ہیں تب تو غیر مماثلت کے علاوہ کوئی اور حکم نہیں لگا سکتے مثلاً اگر سورج کی چمک کا روح کی ابدیت سے موازنہ کریں تو لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ یا اگر روشنی کی چمک کا آواز کے بھاری پن سے موازنہ کریں، تو صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں میں شدت تو ہے لیکن ان کے مابین کوئی خاص نسبت قائم نہیں کی جا سکتی، مثلاً ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ آواز کا بھاری پن روشنی کی چمک کے برابر ہے۔ برخلاف اس کے اگر ایک ہی صنف کی اشیاء کے کیفی تغیرات کا ایک ہی لحاظ سے ہم موازنہ کریں تو زیادہ یقینی طور پر حکم لگا سکتے ہیں۔ مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ ایک آواز دوسری آواز کے برابر، اس سے کم یا زیادہ بھاری ہے۔ اس کے علاوہ غیر مماثلت کے درجات کا موازنہ کر کے بھی ہم قطعی نتائج نکال سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ آواز ج آواز ب سے اس قدر بھاری جس قدر آواز ب آواز ۲ سے۔ اس طریقہ سے ہم دو مختلف شدت کی آوازیں لیکر انکے درمیانی آواز کی شدت یا بھاری پن کو ٹھیک طور سے معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم اس درمیانی آواز کا اس کے دونوں انتہائی سروں ۲ ب ج سے اس طرح موازنہ کر سکتے ہیں کہ ۲ د ب کے مابین ایک آواز لیں جو بھاری پن میں

اسی قدر مختلف ہو جس قدر کہ ب سے۔ اسی طرح ب و ج کی درمیانی آوازیں لے سکتے ہیں، جو بھاری پن میں ب سے اسی قدر مختلف ہو جس قدر کہ ج سے غرض اس طرح نہایت ہلکی آواز سے نہایت بھاری آواز تک کا ایک ایسا سلسلہ بنا لیا جا سکتا ہے، جس کی ایک آواز دوسری سے اتنی ہی غیر مماثل ہو، جتنی کہ دوسری تیسری سے ہے، وقس علیٰ ہذا۔ اسی قسم کے سلسلے روشنی کی چمک اور وزن (خواہ جلد پر دباؤ پڑنے کا ہو، یا کسی چیز کے اٹھانے کا) وغیرہ کے بھی بنائے جا سکتے ہیں۔

اب ویبر کے قانون کا اصل اصول یہ ہے کہ حسوں میں جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے اس کے مساوی درجات شدت تہیج کی زیادتی و کمی کے اطلاقی طور پر مطابق نہیں ہوتے۔ اگر شدت تہیج میں تدریجی اضافہ کے ایک یعنے سلسلہ کو حرفاً م۱ م۲ م۳ م۴ سے ظاہر کریں اور ان سے جو احساس پیدا ہوں ان کو ح۱ ح۲ ح۳ ح۴ تو ح۱ اور ح۲ کا درجۂ اختلاف ح۲ اور ح۳ کے درجۂ اختلاف کے اس وقت مساوی ہوگا جبکہ م۲ − م۱ م۳ − م۲ کے مساوی ہو، یا دوسرے طریق پر جو بعض اعتبارات سے زیادہ سہل ہے یوں کہو کہ م۲/م۱ = م۳/م۲ ہو۔ عرصہ ہوا اس سلک میں (جبکہ نفسیات میں کمی یا مقداری طریقوں کے استعمال کا خیال تک نہ تھا) کہ علمائے ہیئت نے ستاروں کو ان کی چمک کے اعتبار سے مختلف اصناف میں ترتیب دیا اس سلسلہ ترتیب میں سر فہرست سب سے زیادہ چمکدار ستاروں کی صنف ہے۔ اس صنف اول اور صنف دوم کے ستاروں کی اوسط چمک میں جو فرق ہے وہ اس فرق کے مساوی ہے، جو صنف دوم و سوم کی اوسط چمک میں پایا جاتا ہے، وقس علیٰ ہذا غرض طبعی روشنیوں کے مراتب شدت کا اسی زمانہ سے تعین ہو چکا ہے، اور یہ معلوم ہے، کہ ان کی حیثیت $\frac{1}{2}$، $\frac{1}{4}$، $\frac{1}{8}$، $\frac{1}{16}$ وغیرہ تقریباً ایک ہندسی سلسلہ کی ہے۔ یعنے ہر مہیج اپنے مہیج ماقبل کا نصف ہے ظاہر ہے کہ $\frac{1}{8} : \frac{1}{4} : \frac{1}{4}$ $: \frac{1}{2}$ اور $\frac{1}{16} : \frac{1}{8} :: \frac{1}{4}$ اور $\frac{1}{16} : \frac{1}{8} :: \frac{1}{4} : \frac{1}{2}$ ۔

اختباری تحقیقات میں بالخصوص ان درجات یا مراتب فرق و اختلاف پر توجہ کی گئی ہے جن کا کم از کم ادراک ہو سکتا ہے۔ اطلاقی طور پر اصل مہیج کی کچھ بھی شدت ہو لیکن حس میں کوئی فرق معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے

کہ خود اس مقدار شدت کے ایک خاص جزیا کسر کا اس پر اضافہ کیا جائے مختلف قسم کے حسوں کے لئے اس اضافہ کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً ہاتھ سے اٹھا کر وزن کا اندازہ کرنے کی صورت میں اور اک فرق دیا اصطلاحاً یوں کہو کہ دہلیز فرق کو عبور کرنے) سے پہلے ضروری ہے کہ اصل مہیج اور اضافہ میں ۲۹ : ۳۰ کی نسبت ہو۔

"دہلیز فرق" ایک لحاظ سے بہت ہی غلط فہمی پیدا کرنیوالی اصطلاح ہے۔ کیونکہ واقعات ہمکو یہ کہنے کی اجازت نہیں دیتے کہ عبور دہلیز سے پہلے حس میں کوئی فرق نہیں ہوتا، البتہ یہ فرق نمایاں یا ممتاز نہیں ہوتا۔ لہذا دہلیز فرق کے بجائے اگر امتیاز کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا۔ سفید روشنی کی چمک میں صرف اسوقت فرق کا امتیاز ہوتا ہے، جب اصل مہیج اور اس پر اضافہ میں ۱۰۰ : ۱ کی نسبت ہو یعنی اصل مہیج پر $\frac{1}{100}$ اضافہ کردیا جائے" اگر ایک سفید سطح پر ہم دو شمعیں اس طرح رکھیں کہ کسی شے کے اس سطح پر دو سایے پڑیں، تو ان میں سے ہر شمع یا روشنی کا پیدا کیا ہوا سایہ دوسری روشنی سے منور ہوگا اور باقی سطح دونوں روشنیوں سے منور ہوگی اب اگر ایک شمع کو ہم علیحدہ کرنا شروع کریں، تو ایک وقت ایسا آئیگا کہ جو سایہ اس شمع کے باعث پڑ رہا تھا، وہ مرئی نہ رہیگا، یعنی ہم ان دو سطحوں امتیاز نہ کرسکیں گے جن میں سے ایک پر صرف قریب کی روشنی پڑ رہی ہے اور دوسری پر سطح میں قریب و بعید دونوں کی اب اگر ہم اس فاصلہ کو یاد رکھکر جہاں تک کہ اس تجربہ میں ہمیں شمع کو ہٹانا پڑا، پھر تیز روشنی کے دو لیمپوں سے بھی تجربہ کریں کہ ان میں سے ایک لیمپ کو ہٹاتے جائیں۔ یہانتک کہ اس کا پیدا کیا ہوا سایہ مرئی نہ رہے تو ہمکو معلوم ہوگا کہ لیمپ کو بھی اتنی ہی دور لیجانا پڑا جتنا کہ شمع کو پہلے تجربہ میں لیجانا پڑا تھا۔ یعنی تیز لیمپوں کی روشنی میں جو کم از کم فرق ہم معلوم کرسکتے ہیں ان کا وہی تناسب ہے۔ جو معمولی شمعوں کا اسی قسم کی اور بہت سی مثالیں پیش کیجاسکتی ہیں، جن سے اسی قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے، اگر ذرا احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے تو یہ بات قطعاً ثابت ہوتی ہے،

کہ خاص وسیع حدود کے اندر روشنی کا جو کم از کم فرق بصری احساسات کے ذریعہ سے ہمکو محسوس ہو سکتا ہے، وہ مجموعی روشنی کا ہمیشہ ایک سوا ں حصہ ہوتا ہے۔ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کرنے کے لئے اس کے مہیج کا اپنی شدت کی ایک خاص حد یا درجہ تک پہنچنا ضرور ہے۔ کیونکہ روشنی یا آواز اتنی خفی و موہوم ہو سکتی ہے، کہ اس کا امتیاز نہ ہو۔ اس کے عدم امتیاز کا وہ نقطہ یا حد کہ جس سے اگر ذرا آگے بڑھے، تو بس امتیاز ہو جاتا ہے، اس کو "دہلیز مہیج" کہا جاتا ہے۔

۲۔ تعبیر و توجیہ واقعات بالا کی تعبیر و توجیہ میں بہت کچھ بحث رہی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جہاں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا، وہاں فی الحقیقت کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ اس خیال کے بموجب شدت مہیج کا اضافہ اس وقت تک شدت میں زیادتی کا باعث نہیں ہوتا جبتک کہ یہ اصل مہیج کی ایک خاص جزیا کسر ہو۔ لیکن یہ حقیقت کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً حس ۲ و ب اور ب و ج میں تو تمیز نہیں ہوتی پھر بھی ۲ اور ج میں ہو سکتی ہے۔ اگر حس کا قابل امتیاز فرق واقعی فرق کے ہم وسعت ہوتا تو ایسا ہرگز نہ ہو سکتا۔

اگر ہمارے پاس مہیجات کا ایک سلسلہ ہو مثلاً ۲، ۲+۱، ۲+۲/۹، ۲+۷/۹، ۲+۳/۹ وغیرہ تو ہمارے حس میں کوئی قابل امتیاز فرق اسی وقت ہوگا جبکہ ۲ پر اس کی اصل مقدار کی ایک خاص کسر کا اضافہ کیا جائے جو فرض کرو کہ $\frac{1}{3}$ ہے۔ یعنی ہمکو فرق ایسے وقت محسوس ہوگا جبکہ ہم ۲ + $\frac{1}{3}$۲ پر پہنچ جائیں۔ اب فرض کرو کہ ہم ۲ سے شروع نہیں کرتے بلکہ ۲ + ۲ و سے شروع کرتے ہیں۔ اسمیں تدریجاً اضافہ کرنے سے فرق اسی وقت معلوم ہوگا جب ہم ۲ + $\frac{1}{3}$ ۲ پر نہیں بلکہ ۲ + ۲ و + $\frac{1}{3}$ (۲ + ۲ و) پر پہنچ جائیں جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو اضافے قابل امتیاز فرق پیدا نہیں کرتے وہ ایک غیر ممتاز اور تحت الشعوری فرق ضرور پیدا کرتے ہونگے۔ فرض کرو کہ دو حس م ۱ اور م ۲ ہیں جن میں ایک دوسرے میں باہم تمیز نہیں ہو سکتی اگرچہ مہیج ل جو م حس کو پیدا کرتا ہے مہیج ل ۲ سے بڑا ہے جو م ۲ کو پیدا کرتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ چونکہ حس میں کسی فرق کی تمیز نہیں ہوتی اس لئے کوئی فرق م ۱ سے م ۲ سے ہی نہیں تو یہ ایک مہمل نتیجہ

ہوگا کیونکہ مہیج کو اور بڑھا کر ل کر دینے سے ہکو حس ر۲ حاصل ہوتا ہے، جو ر۱ سے قابل امتیاز ہے لیکن ر۲ سے نہیں۔ اب ظاہر ہے کہ اگر ر۱ و ر۲ میں کوئی فرق نہیں اور نہ ر۲ اور ر۳ میں کوئی فرق ہے تو ر۱ و ر۳ میں لازماً کوئی فرق نہ ہوگا۔ یہ کہنا محض بیہودہ ہے کہ مہیج کے اضافہ سے عصبی ہیجان میں تو اضافہ ہوسکتا ہے لیکن اس کے ساتھ حس میں اضافہ نہیں ہوتا، کیونکہ ہیجان عصبی کا اضافہ اگر ر۱ اور ر۲ میں کوئی فرق پیدا نہیں کرتا اور نہ ر۲ اور ر۳ میں کوئی فرق پیدا کرتا ہے تو ر۱ اور ر۳ میں بھی یہ کوئی فرق پیدا نہ کرسکیگا۔ اگر ر۱ ور ر۲ کا اور ر۲ اور ر۳ کا عین ہے تو ر۱ کو لازماً ر۳ کا عین ہونا چاہئے۔ اگر ایک ایک تنکا کرکے ہم کسی شخص کے بوجھ میں اضافہ کرتے جائیں تو جب ان تنکوں کی مقدار کافی ہوجائیگی تو اس کو یقیناً حس ہوگا کہ پہلے سے وزن بڑھ گیا ہے لیکن اس تدریجی اضافہ کے سارے عمل میں صرف ایک تنکے کے اضافہ سے اس کو کسی وقت بھی یہ تمیز نہ ہوگی کہ اب بوجھ کا وزن اس تنکے سے پہلے والے سے بہت بڑھ گیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہر تنکا بجائے خود ایک ناقابل امتیاز فرق پیدا کرتا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جب ان کی مقدار کافی ہوجاتی ہے تو فرق محسوس ہونے لگتا ہے۔

فشنر قانون ویبر کی توجیہ کرتے ہوئے اس مذکورہ بالا نکتہ کو تسلیم کرتا ہے ان کا یہ خیال صحیح ہے کہ مہیج کے تغیر سے حس میں بھی یقیناً تغیر ہوتا ہے، خواہ ہم کو اس تغیر کا ادراک نہ بھی ہو۔ ادراک اسوقت ہوتا ہے جب تغیر ایک خاص حد سے تجاوز کرجاتا ہے۔ یہاں تک ہم فشنر کے ساتھ ہیں لیکن اس کا یہ بھی خیال ہے کہ محسوس فرق پیدا کرنے کے لئے شدت حس میں جس اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، وہ اضافی نہیں بلکہ اطلاقی ہوتا ہے، بایں طور کہ مہیج کے تغیرات ہندسی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس کے مقابل کے تغیرات حس حسابی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انفعالی دباؤ یا فشار سے وزن کا اندازہ کرنے میں اگر ہم ایک اونس سے شروع کریں تو قبل اس کے کہ کسی قسم کا فرق محسوس ہو اسی ایک اونس پر اس کا تہائی اونس اور زیادہ کرنا ہوگا۔ اگر ابتدائی وزن ایک پاونڈ ہو تو اسکا تہائی اضافہ کرنا ہوگا۔ دونوں حالتوں میں فشنر کے نزدیک حس فشار کی شدت

ہیں جو زیادتی ہوگی وہ اضافی طور پر نہیں، بلکہ اطلاقی طور پر ایک ہی ہوگی اس خیال پر سخت اعتراضات ہوئے ہیں۔ مقدار شدت کی انوکھی نوعیت کی وجہ سے اس خیال کی جانچ کرنا بھی مشکل ہے۔ کیونکہ مقدار شدت ناقابل تقسیم ہوتی ہے مثلاً۔ ایک بھاری آواز سے ہم ایک ہلکی آواز کو منہا کر کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قدر بھاری پن باقی بچا ہے۔ لہٰذا ان صورتوں میں فشنر کے اس دعوی کی ہم براہ راست جانچ نہیں کر سکتے اور حسوں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے وہ اسکے محض حسابی فرق کے تناسب سے ہوتی ہے یعنی اگر ایک حس سے دوسرے احساس کی منہائی ہو تو حاصل الفرق سے دعوی کی صحت وعدم صحت کی جانچ ہو سکتی۔

لیکن قانون ویبر کی دوسری ایسی مثالیں بھی ہیں جن میں یہ دقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ قانون مدید وشدید دونوں مقداروں پر صادق آتا ہے اور نیز اعداد پر بھی اگر ہم دو انچ لمبے خط کا تین انچ لمبے خط سے موازنہ کریں اور چھ انچ کے خط کا سات انچ کے خط سے تو فشنر کے قول کے مطابق دو انچ اور تین انچ کے خط میں جو غیر مماثلت یا فرق ہے اس کا درجہ چھ انچ اور سات انچ کے خط کی غیر مماثلت کے برابر ہونا چاہیئے مطلق یا حسابی فرق دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے یعنی ایک انچ کا۔ یہ نفسی اور طبعی دو نقطۂ نظر سے صحیح ہے۔ کیونکہ اگر ہم ان خطوط کا احضار آنکھ کے سامنے یکساں حالتوں میں فرض کر لیں تو شبکیہ پر ایک انچ کا جو اثر ایک حالت میں ہوتا ہے، وہی دوسری حالت میں ہو سکتا ہے۔ انچ انچ بھر کے فاصلے صرف سطر سے پیمائش ہی کی صورت میں مساوی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے بصری احضارات بھی امتدادیت کے لحاظ سے قریباً برابر ہی ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم صرف طبعی نہیں بلکہ نفسی مقداروں سے بھی بحث کر رہے ہیں۔ لیکن باوجود اس امر کے کہ ۳ - ۲ = ۱ اور ۷ - ۶ = ۱ پھر بھی دو انچ اور تین انچ کے خطوط میں من حیث المجموع ۷ انچ اور ۶ انچ کے خطوں سے بہت زیادہ غیر مماثلت پائی جاتی ہے۔

یہی حال غیر مماثلت کے کم از کم قابل ادراک درجات کا ہے۔ اگر ایک چھ انچ کے خط کی لمبائی ہمکو ایک خاص مقدار تک بڑھانی ہے تاکہ کم سے کم

جو فرق ہو سکتا ہے، وہ نمایاں ہو جائے تو دو انچ کے خط کو اسی غرض سے بڑھانے کے لیئے ہم کو جو مذکورۂ بالا مقدار کا نہیں بلکہ اس کے تناسب مقدار کا اضافہ کرنا ہوگا، تاکہ بس کم سے کم فرق ہی نمایاں ہو۔ اعداد میں بھی امتدادی کی طرح اس کی مثال ملتی ہے۔ اگر میز پر ایک طرف سات پیسوں اور آٹھ پیسوں کے ڈھیر کو پاس پاس رکھا جائے اور دوسری طرف دو پیسوں اور تین پیسوں کو، تو ظاہر ہے کہ سات اور آٹھ پیسوں کے دونوں ڈھیروں میں دو اور تین پیسوں کی بہ نسبت زیادہ مماثلت ہوگی۔ پھر بھی اطلاقی فرق دونوں حالتوں میں برابر یعنی ایک ہی پیسہ کا ہے۔

یہی اصول ان مقداروں پر بھی صادق آتا ہے جن کا ہمکو براہ راست ادراک نہیں ہوتا بلکہ جن کا ہم صرف خیال کرتے ہیں۔ اس کے تسلیم کرنے میں کسی کو بھی انکار نہ ہوگا کہ ایک کرور ایک اور ایک کرور میں اس سے بہت زیادہ مماثلت یا بہت کم فرق ہے، جتنا کہ دس اور گیارہ میں ہے۔ روزانہ کے لین دین میں بھی ہمارا عمل اسی کی شہادت دیتا ہے۔ اگر کوئی شے ہمکو سو روپیہ قیمت کی خرید کرنی ہے یا سو روپیہ کسی سے وصول کرتے ہیں تو ایک پیسہ کی کمی بیشی کی مطلق پروا نہیں ہوتی لیکن اگر دو چار آنے کا معاملہ ہے، تو ایک پیسہ کی کمی بیشی سے یہ لاپروائی نہیں برتی جاتی۔

لہذا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امتدادی مقداروں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے اس کا درجہ ان مقداروں کے اطلاقی فرق کے تو مساوی ہوتا ہے اور یہ تناسب۔

مقادیر شدت میں جیسے کہ آواز کا بھاری پن یا روشنی کی چمک ہے، ان میں صحیح معنی میں کوئی حسابی فرق ہونا ہی نہیں۔ کیونکہ ہم ایسی مقداروں کو اس طرح ان کے اجزا میں تقسیم نہیں کر سکتے کہ ہر مقدار کے لیئے اس کے مساوی ایک عدد دریافت کر کے ایک میں سے دوسرے کو تفریق کر دیں۔ تاہم کوئی نہ کوئی شے حسابی فرق کے مماثل مقدار شدت میں بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً متحرک جسم کی سرعت شدت کی ایک مقدار ہے مگر ایسی مقدار ہے جو اس فاصلے کے ذریعہ

سے جس کو اس نے طے کیا ہے، اور جتنے وقت میں طے کیا ہے، ظاہر کیجا سکتی ہے لہذا ہم اس کو گویا ایک مقدار امتدادی کی طرح جمع وتفریق کے قابل خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ شدت حس کے متعلق بھی ہم یہی خیال یا تصور نہ کر سکیں بہر حال محض یہ امر کہ ہم مقدار شدت سے بحث کر رہے ہیں کوئی ایسا زبردست اعتراض نہیں جو اس طریق عمل کے نفس امکان سے مانع ہو۔ اس لئے اصولاً ہمکو فشنر پر کوئی اعتراض نہیں، کہ اس نے شدت مہیج کی بیشی کو شدت حس کی بیشی کے ساتھ کیوں لازم وملزوم قرار دیا لیکن اس نے یہ فرض کرنے میں بہت زیادہ جلد بازی سے کام لیا کہ غیر مماثلت کے مساوی درجات اطلاقی طور پر مساوی، فروق مقدار کو مستلزم ہوتے ہیں اس کے برعکس مقدار شدت کی تمثیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ غیر مماثلت کا درجہ شدت حس کے اطلاقی نہیں بلکہ اضافی فروق کے ساتھ لزوم رکھتا ہے۔ ابھی فشنر کے مسئلہ کا حل کرنا باقی ہے۔ ہنوز ہمکو اس قانون کا علم نہیں ہے، جو قوت مہیج کے اضافہ کو شدت حس میں زیادتی کے ساتھ مربوط کرتا ہے ہم عدد کے ذریعہ سے چمک اور بھاری پن کے درجات کو اس طرح ظاہر نہیں کر سکتے جس طرح کہ حرکت کی سرعت کو اس عدد سے ظاہر کر سکتے ہیں، جو کہ وقت کے مجموعۂ وحدات کو مکان کے مجموعۂ وحدات میں تقسیم کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

۳۔ مزید سوالات | یہاں ایک کسی قدر اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ اکثر یہ بات بلا کسی بحث کے تسلیم کر لی جاتی ہے کہ ایک ہی قسم کے صفات حسیّہ کے مابین جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے تمام کم سے کم ادراک واحساس مساوی ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کیونکر بدیہی ہو سکتا ہے کہ عدم مماثلت کے کم سے کم امتیاز یا ادراک کے تمام درجات مساوی طور پر قابل امتیاز ہوں، یعنی سب کا امتیاز و ادراک مساوی سہولت کے ساتھ ہو سکے حتیٰ کہ اگر سب کا امتیاز مساوی سہولت کے ساتھ ہو بھی سکتا تو بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ خود مساوی ہیں بالآخر اس کا فیصلہ واقعی موازنہ ہی سے کرنا پڑیگا۔ ایک قابل قبول دلیل یہ ان کے مساوی مان لینے کے لئے یہ ہے کہ یہ بظاہر مساوی معلوم ہوتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ قانون ویبر کی شرائط

کے اندر واقع ہیں، جو بہ مماثلت کے تمام درجات پر کلیۃً صادق آتا ہے۔

مہیج کے لئے قبل اس کے کہ وہ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کرسکے، ایک خاص درجۂ شدت تک پہنچ جانا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس قابل امتیاز حس کے پیدا کرنے سے قبل بھی کسی قسم کا حس مہیج پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ قانون ویبر پر بحث کرتے ہوئے جو نتائج ہمکو حاصل ہوئے ہیں ان کی تمثیل کی بنا پر تو یہی کہہ سکتے ہیں کہ ہاں پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہمارے سامنے مہیج وحس کے عام تعلق کی ایک مخصوص صورت ہے۔ وہ یہ کہ ایک خاص حد تک مہیج کے اضافہ سے حس تو متغیر ہوتا ہے مگر اس تغیر کا ادراک نہیں ہوتا۔ ایسے مہیج کو جو ابھی اس حد تک شدید نہیں ہے کہ کسی قسم کا بھی قابل امتیاز حس پیدا کرسکے، مذکورہ بالا اصول کے تحت میں رکھنا بالکل قدرتی ہے۔ جن حسوں کا ادراک ہمکو محض اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہماری توجہ کسی اور طرف ہوتی ہے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا سرے سے واقعات نفسی کی حیثیت سے کوئی وجود ہی نہیں اور بھی ناقابل یقین ہے۔ لہٰذا اپنے موجودہ نقطۂ نظر کی رو سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشعوری یا خفی حسوں کے وجود کا نظریہ صحیح ہے۔

۴۔ قانون ویبر کی تحدید

قانون ویبر کا ذکر ہم نے کچھ اس طور پر کیا ہے کہ گویا اسکا عام طور سے تمام حسوں پر اطلاق ہوسکتا ہے۔ لیکن نفس الامر میں یہ حقیقت سے بہت ہی بعید ہے۔ تجربہ سے اس قانون کی بہت سی تحدیدات دریافت ہوئی ہیں۔ شدت حس کے نہایت اعلیٰ ونہایت ادنیٰ مراتب میں بالعموم اس کی تصدیق میں ناکامی ہوتی ہے جو مختلف عوامل کی پیچیدگی کے لحاظ سے دراصل کچھ تعجب انگیز نہیں ہم زیر بحث قانون کو اس حد تک تو بالکل صحیح مان سکتے ہیں، کہ حسوں میں جو عدم مماثلت ہوتی ہے، وہ ان کے اضافی فرق پر منحصر ہے لیکن اسکو تسلیم نہیں کرسکتے کہ اضافی فرق صرف خارجی مہیج کے فرق پر مبنی ہوتا ہے۔ مختلف آلات حس کی خاص ساخت کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور نہیں تو آنکھ اور کان میں تو ایسے حس ہوتے ہیں، جن کا مہیج اندرونی ہوتا ہے، جس کا نظر انداز کرنا مشکل ہے۔

(۸)

باب

کیف حس یا نوائے تاثر

۱۔حسیت عامۃ

عضوی حس کے ساتھ لذت والم کا تعلق پایا جانا، ہماری حیات ذہنی کا نہایت ہی اہم وہمہ گیر واقعہ ہے۔ معمولاً یہ ہمارے کر یں سرایت کئے ہوتی ہے اس تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل انتہائی توجہ سے بھی پوری طرح نہیں ہو سکتی۔ ہمارے داخلی اعضاء کی سطح عموماً حسی اعصاب سے مستور ہوتی ہے۔ جسم کے تمام حصوں سے بے شمار ارتسامات نظام عصبی کے مرکز تک آتے ہیں طبیعت میں کسی رنج یا خوشی، اطمینان یا پریشانی کا محسوس کرنا ان ہی تہیجات کے نتیجے اور نظام عصبی کے اس تاثر پر منحصر ہوتا ہے کہ جس کا باعث براہ راست عضوی حالات ہوتے ہیں۔ ہماری عضوی حسوں کی جو نوعیت یا کیفیت ہوتی ہے، اس کی بنا پر اکثر ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ آج کا دن اچھا گزریگا یا بُرا۔ حسیت عامۃ کی یہ نوائے تاثر و احساس ہی بڑی حد تک حس و ادراک اور تصور کے خاص خاص تجربات کی تاثری کیفیت یا احساسی نوا کا تعین کرتی ہے۔ عضوی اعمال کی خرابی کی حالت میں ایک خوشگوار یا معمولی ناگوار بات بہت ہی زیادہ ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایسی عام شئے ہے کہ کسی لمبی چوڑی تشریح کی ضرورت نہیں۔ جو بُو اور مزہ تندرست آدمی کو خوشگوار

معلوم ہوتا ہے۔ خوب سیر ہو کر کھانا کھا لینے کے بعد لذیذ کھانے سے بھی طبیعت پھر جاتی ہے، بلکہ اس کا خیال تک ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے۔ حقہ کے عادی لوگ بعض حالتوں میں حقہ کے نام سے بھاگنے لگتے ہیں۔ حمل کی وجہ سے عضوی حالات میں جو تغیر واقع ہوتا ہے، اس کی بنا پر عورت کو بعض چیزوں سے خاص رغبت اور بعض سے سخت نفرت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ عضوی حالات بلا واسطہ یا بالواسطہ سارے مرکزی نظام عصبی کو متاثر کر دیتے ہیں۔ مخصوص حسوں کے عصبی اعمال میں تعین و تحدید مقامیت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن حسیت عامہ کے تجربات ممتد یا پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ ان سے نظام عصبی میں ایک قسم کا عام رجحان اور اس کے مطابق ہم کہہ چکے ہیں کہ غور و فکر کی مدد سے عضوی حس کے اجزائے ترکیبی کا معلوم کرنا ممکن ہے جیسے کہ مثلاً وہ عضوی حس جو حرکت قلب و تنفس سے پیدا ہوتی ہے یا سردی کی کپکپی اور گرمی کی وہ حس جس کا باعث اوعیۂ دموی کا سکڑنا اور پھیلنا ہوتا ہے۔ لیکن ایسے موقع بھی پیش آتے ہیں جب کہ عضوی حس کو معلوم کرنے کے لئے کسی خاص کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً دانت یا قولنج کے درد، جلنے یا چھلنے سے جو حس پیدا ہوتی ہے، اس کا مقابلہ خواہ کسی شے سے کیوں نہ ہو لیکن وہ توجہ کو لازماً اپنی طرف ملتفت کر لیتی ہے۔ جب کوئی عضوی حس حسیت عام سے اپنے آپ کو جدا کر لیتی ہے، تو وہ قدرتاً زیادہ قوی و نمایاں ہو جاتا ہے لیکن اس قسم کے تجربات لذت بخش ہونے کے بجائے مولم زیادہ ہوتے ہیں۔

بالعموم بھوک پیاس وغیرہ کی قسم کی عضوی حالت کا رفع ہو جانا نہایت ہی خوش آیند معلوم ہوتا ہے۔ جو عضوی تجربات اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ عام حسیت سے جدا ہو کر، توجہ کو اپنی طرف کھینچ سکتے ہیں، انھیں کی خاص نوعیت کو عام زبان میں تکالیف یا آلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کڑواہٹ یا ناموافقت ناپسندیدہ ہوتی ہے، لیکن اس کو الم نہیں کہتے۔ اس کے برعکس گرسنگی جلن اور دانت کے درد کو عام طور پر مولم کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان تجربات کی اصل اہمیت کیفیت تاثری ہی میں پنہاں ہے، اور شعور و توفی کے لئے یہ چنداں اہم نہیں ہوتے، کیونکہ خارجی اجسام کی تمیز میں ان سے نسبتہً بہت کم مدد ملتی ہے۔ اور

خود جسم کی حالت کا ان سے کم و بیش صرف ایک مبہم سا علم ہوتا ہے۔ جب کسی وجہ سے ہمارے زخم لگ جاتا ہے تو اس کی اصل نوعیت معلوم کرنے کے لئے خود اس کو دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نفس تکلیف کی حس سے اس کے متعلق کوئی خاص علم نہیں ہوتا۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جن حسوں کو عام محاورہ میں آلام کہا جاتا ہے انہیں محض ناخوشگواری کے علاوہ اور خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں کیونکہ تاثری کیفیت تجریدی طور پر کہیں نہیں پائی جاتی یہ ہمیشہ کسی نہ کسی حس سے متعلق ہوتی ہے جو کم و بیش خود اپنی خصوصیت و نوعیت رکھتی ہے۔ اور اسی بنا پر عضوی لذت والم کے مختلف اقسام میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ مثلاً جلنے، کچلنے، مارے جانے، یا کسی چیز کے چبھ جانے وغیرہ کے بے شمار اقسام تکلیف ہم ایک دوسرے سے ممتاز اور ایک سمجھتے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مختلف تکالیف یا آلام کی شدت و مشقت سے قطع نظر کر کے ان میں باہم دیگر اور امور کا بھی موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ ان میں باہم تفاوت و توافق بڑی حد تک ایک مرکب تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی زمانی و مکانی یا مقامی تقسیم و توزیع پر مبنی ہوتا ہے۔ مثلاً مقامی تقسیم کو چبھن یا ٹیس وغیرہ اور زمانی کو دھڑکن وغیرہ کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ امتیازی اوصاف جن کو ہم حسِ تکلیف کے مختلف اصناف بیان کرنے میں استعمال کرتے ہیں بالعموم کسی اور قسم کی وقوفی اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک وقوفی شعور کا تعلق ہے، ان کا اصلی کام بس یہ ہے کہ ایک قسم کی تکلیف کا ہم دوسری سے امتیاز کر سکیں لہٰذا ان کا نام لیتے وقت ہم عادتاً ان کے ساتھ مشترک لفظ تکلیف یا درد کا استعمال کرتے ہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ ہم ان کو تکالیف کہنے کے بجائے حسِ تکالیف کہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ محض خوشگواری کے کوئی اور رشتے بھی ان میں شامل ہوتی ہے۔ ان سے نہایت مماثل ایسے تجربات بھی ہو سکتے ہیں، جن میں کسی قسم کی شدید ناگواری محسوس نہیں ہوتی۔ مثلاً آگ کا خفیف سا چرکا لگ جانے کی صورت میں اس کی تکلیف کے تقریباً بالکل رفع ہو جانے کے بعد بھی اصل حس کی چبھن وغیرہ باقی رہ سکتی ہے۔ اسی طرح دانت کے درد میں، جو خاص قسم کی تپک ہوتی ہے، اس کو بعض اوقات شدت درد کے آغاز یا اس کے زائل ہو چکنے کے بعد بھی معلوم

کر سکتے ہیں بھوک معمولاً ناگوار ہوتی ہے، لیکن بعض اوقات اس کی ابتدا میں ناگواری معلوم نہیں ہوتی۔

ابتک ہم نے صرف ان خصوصیات کا حوالہ دیا ہے، جن کے ذریعہ سے ہم تکلیف کی ایک حس کو دوسری سے الگ کر سکتے ہیں لیکن ان کے علاوہ ایسے دیگر اختلافات بھی پائے جاتے ہیں جن کی نہ تحلیل ممکن ہے اور نہ جن کو بیان کیا جا سکتا، اور یہ عضوی حسوں کی نوعیت انتشار یا پھیلاؤ کا نتیجہ ہے۔ وہ حرقی حس جسکو ہم تکلیف دہ یا مولم کہتے ہیں، اس کا منشا جلد کے کسی خاص حصہ کی جلن یا زخم ہو سکتا ہے، یا معدہ اور امعاء کی جھلی کی کوئی خرابی۔ لہذا تکلیف کی مخصوص نوعیت کا تعین کسی حد تک تو اس کے منشا حس کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ لیکن مقامی ارتسام سے جو اختلال رونما ہوتا ہے، وہ کم وبیش سارے نظام عصبی پر چھا جاتا ہے۔ نظام عصبی پر اس چھائے ہوئے یا منتشر اثر سے جو تجربہ ہوتا ہے، اس کی ایک خاص نوعیت ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ جو ارتسامات سارے جسم کی متغیرہ حالت سے پیدا ہوتے ہیں، وہ لازماً مجموعی تجربہ پر ایک اہم نوعیت رکھتے ہیں لیکن یہ اثرات آسانی کے ساتھ بیان میں نہیں آ سکتے۔ یہ محسوس تو ہوتے ہیں مگر ظاہر نہیں کئے جا سکتے۔

عضوی آلام ولذات کی انتہائی شدت عمل و توف کو کم سے کم کر دیتی ہے دانت نکلواتے وقت ہمارا شعور محض ایک حس یا سنسنی پر مشتمل ہوتا ہے۔ کسی شے کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی، حتیٰ کہ خود اس حس کی طرف بھی ہم اپنے کو متوجہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر کچھ توجہ ہوتی بھی ہے تو وہ بہت ہی مبہم۔ اس وقت ہم کو اس کی خصوصیات کا علم نہیں ہوتا، بلکہ ہم صرف اس کو محسوس کرتے ہیں۔ کچھ دیر کیلئے ذہن اور معروض تک کا امتیاز، کہنا چاہئے، کہ جاتا رہتا ہے۔ پھر بھی اس میں شک نہیں کہ اس تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے، جس کی تحلیل و تشریح اگر اس وقت ہمارے سر پہ کوئی جن سوار ہو، جو ہمارے اعمال ذہنی کا مطالعہ کر رہا ہو، تو وہی شاید کر سکے۔ خود ہم تو جب تک تجربہ ختم نہیں ہو چکتا، اس قسم کی تحلیل و تشریح کے قریب بھی نہیں جا سکتے۔ تجربہ ختم ہونے کے بعد کے البتہ خیال

کی مدد سے کچھ ممکن ہے۔

۲۔ خاص خاص حسیں | ہم دیکھتے، سنتے، سونگھتے، چکھتے، چھوتے اور سردی و گرمی کی خاص حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان حسوں کی کیفیت تاثری میں تین قسم کے تغیرات ہوتے ہیں۔ (۱) شدت (۲) مدت (۳) کیفیت۔

(۱) ان میں سے اکثر ادنیٰ درجہ کی شدت میں خالی از تاثر معلوم ہوتی ہیں۔ ان کو تاثری اہمیت صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جب ان کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے۔ البتہ ان میں سے بعض ادنیٰ درجہ کی شدت میں بھی ناگوار ہوتی ہیں۔ لیکن جب ان کی شدت ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتی ہے، تو یہ سب کی سب ناگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس حد تک پہنچنے سے قبل قریبًا یہ سب خوشگوار ہوتی ہیں۔ مگر اس حد تک پہنچنے کے بعد جوں جوں ان کی شدت بڑھتی جاتی ہے، ناگواری میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے، کہ آیا کوئی ایسی حس بھی ہے جو تمام مدارج شدت میں ناگوار ہی ہو۔ کیونکہ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ جو حس بالعموم ناگوار ہی ہوتی ہے، وہی اگر کافی طور پر کمزور کر دی جائے تو، خوشگوار ہو جا سکتی ہے۔

اس قسم کی ایک مثال مسٹر ایچ مارشل نے اپنے حسی تجربہ سے دی ہے جس کو بذات خود ہر شخص ناگواری خیال کریگا تاہم ایک خاص حالت میں وہ خوش آیند تھا۔ یہ تجربہ خود مارشل کے لفظوں میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں ریل میں سفر کر رہا تھا اور ایک سنجیدہ خیال میں ڈوبا ہوا تھا، کہ مجھے ایک عمدہ خوشبو محسوس ہوئی، اور دماغ میں دفعتہً یہ الفاظ محسوس ہوئے کہ کیسی نفیس خوشبو ہے، لیکن اس کے بعد فوراً ہی یہ خوشبو بدبو میں مبدل ہوگئی، جس کی شدت بڑھتی گئی، اور بالآخر یہ معلوم ہوا کہ ایک کھبکلٹر (ایک نہایت ہی بدبودار جانور) ریل کے نیچے دب کر مرگیا اور یہ بدبو اسی سے آئی ہے

شدت اور تاثر میں جو تعلق ہے اس کے متعلق ہم یہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ خوشگواری یا ناگواری تمام ہونے کے لئے شدت حس کا کم از کم ایک خاص درجہ تک پہنچنا ضروری ہے، اس درجہ کے بعد جیسی جیسی شدت بڑھتی جاتی ہے، تاثر میں

بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اگر حس اصلاً ناگوار ہے تو جوں جوں اس کی شدت بڑھتی جائیگی ناگواری بھی بڑھتی جائیگی، اور اگر یہ اصلاً خوشگوار ہے، تو ایک خاص حد تک شدت کی ترقی کے ساتھ ساتھ خوشگواری میں اضافہ ہوتا جائیگا، لیکن اس حد سے تجاوز کرنے کے بعد خوشگواری گھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالآخر ناگواری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

خوشگواری سے ناگواری میں تبدیل ہونے کی یہ نوعیت ذرا مزید توضیح چاہتی ہے۔ اس نوعیت کی حس میں یہ ہوتا ہے کہ ہنوز اس کی اصلی خوشگواری قائم ہے کہ ایک ناگوار جزو داخل ہونا شروع ہو جاتا ہے، جس کی وجہ بعض اوقات تو یہ ہوتی ہے کہ اصل حس میں کوئی دوسری معلوم و متعین حس شریک ہو جاتی ہے ایک صاف شفاف روشنی جو بجائے خود خوشگوار معلوم ہوتی ہے اتنی تیز یا شدید ہو سکتی ہے کہ اس سے آنکھ ملانا ناگوار ہو۔ لیکن اس قسم کی مثالوں کے علاوہ ایسی صورتیں بھی ہیں، جس میں اس ناگواری کا منشا معلوم کرنا بہت زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ شیرینی کتنی ہی تیز ہو، تاہم یہ بذات خود مشکل ہی سے ناگوار ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ اس سے بعض اوقات سخت نفرت ہو جاتی ہے، جس کا تعلق ان عضوی حسوں سے معلوم ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ پائی جاتی ہیں، اور جن کی تحلیل و تشریح آسان نہیں ہوتی۔

مدت پر تاثر کا انحصار دو طریقوں سے ہوتا ہے، کیونکہ حس کا عمل یا تو متواتر ہوتا ہے یا تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد اس کی تکرار ہوتی ہے، اور ان دونوں حالتوں میں تاثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

تواتر حس سے جو تاثری تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان کے لئے حسب ذیل کلیہ یاد رکھنا چاہیے۔ تاثر اپنی شدت میں بڑھتے بڑھتے ایک انتہا کو پہنچ جاتا ہے اب اگر اصل حس خوشگوار ہے تو کچھ عرصہ تک یہ تاثر اپنی ایسی انتہا پر قائم رہتا ہے، اور پھر اس کی خوشگواری میں کمی شروع ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ یہ آخر کار ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے لیکن اگر اصل حس ناگوار و ناپسندیدہ ہے، تو خوشگوار حس کے مقابلہ میں اس کی انتہائی شدت بہت دیر تک باقی رہتی ہے جس کے بعد ناگواری میں

کمی تو ہو سکتی ہے، مگر خوشگواری میں یہ کبھی تبدیل نہیں ہوتی، اور تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد اس کے زیادہ شدت سے عود کرنے کا احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے۔

شدت کی تدریجی زیادتی سے خوشگواری کے ناگواری میں تبدیل ہونے کے متعلق جو کچھ ہم نے کہا ہے وہی اس صورت پر بھی صادق آتا ہے، جب کہ کوئی تبدیلی، کسی حس کے متواتر عرصہ تک قائم رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یعنی اس صورت میں بھی خود اصل حس کے ناگوار ہونے سے پہلے بعض دیگر ناگوار قسم کے اجزا پہلو بہ پہلو داخل ہونا شروع ہوتے ہیں۔ شوخ رنگ اور شیریں مزہ کی مثالیں بعض ضروری تغیرات کے بعد مدت کے تحت میں داخل کی جا سکتی ہیں۔ ایک لڑکا جو برفی کی ڈلی کھا رہا ہے، اگر وہ ایک خاص حد سے زیادہ کھاتا جائے، تو اس کو ایسی ناپسندیدہ حسوں کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جو صاف طور سے معدہ اور دیگر اندرونی اعضا میں معلوم ہوتی ہیں۔ مگر نفس شیرینی اس حالت میں بھی اس کو اسی اچھی معلوم ہوتی ہے کہ کھاتا چلا جاتا ہے لیکن اس قسم کی حسوں سے قطع نظر کر کے بھی طبیعت میں ایک قسم کی گرانی یا اُبھرن تو ضرور محسوس ہونے لگتی ہے، گو شیرینی اب بھی بجائے خود ایک خوشگوار شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ حالت کسی ایسے عضوی سبب کی بنا پر ہوتی ہے کہ جس کی ہم تاملی تحلیل سے بھی توضیح نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات اس قسم کی ناگواری کا سبب محض تکان ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک شوخ رنگ زیادہ دیر تک دیکھتے رہیں تو طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے دیگر مشاغل رک جاتے ہیں، پھر بھی رنگ بجائے خود خوشگوار ہی رہتا ہے۔

جس حالت میں کہ حس کی تکرار ٹھہر ٹھہر کر ہوتی ہے، وہ بڑی حد تک اس کے مماثل ہوتی ہے جس میں یہ متواتر ہوتی رہتی ہے۔ اگر تکرار بہت زیادہ دیر تک ہو تو خوشگوار حس کی خوشگواری کم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اکثر ناگوار ہونے لگتی ہے۔ ناگوار حسوں کی ناگواری بسا اوقات تکرار سے کم ہو جاتی ہے، لیکن ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ یہ ناگوار رہتی ہیں اور نہ خوشگوار، یا واقعی طور پر خوشگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ ناگوار حسوں کے بر بنائے تکرار خوشگوار ہو جانے کی مثال

زیتون کھانے کی عادت ہے۔

جب کسی خوشگوار حس کی خوشگواری میں تکرار سے فرق نہیں آتا، اور اس سے طبیعت کو نفرت نہیں ہوتی، یا جب کوئی ناگوار حس تکرار سے خوشگوار بن جاتی ہے، تو بعض اوقات اس کے نہ ہونے سے سخت طلب پیدا ہوتی ہے حقہ یا شراب پینے والوں یا زیتون کھانے والوں کی طلب اسی قسم کی ہوتی ہے۔ یہ اثر اسوقت خاص طور سے نمایاں ہوتا ہے، جب کہ وہ حسیں جو دراصل ناگوار تھیں تکرار سے خوشگوار ہو جاتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ نظام عصبی ان کا عادی ہو جاتا ہے اور جب یہ واقع نہیں ہوتیں تو توازن میں اختلال رونما ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شخص دن کے خاص خاص اوقات میں حقہ پینے کا عادی ہے تو انکو انہیں اوقات میں طلب ہوگی۔ اگر وہ صبح کا عادی ہے تو اسی وقت نہ ملنے سے تکلیف ہوگی، مگر یہ وقت گزر جانے کے بعد یہ ممکن ہے کہ پھر اس کو دن بھر خواہش نہ ہو۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض تجربات حس شدت کی ہر حالت میں ناگوار ہوتے ہیں۔ بعض بہت ہی ادنیٰ شدت کی حالت میں ناگوار ہو جاتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں (جیسے کہ سیتھونی) کہ وہ بذات خود یقینی طور پر کبھی ناگوار نہیں ہوتے، خواہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں جس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حس کی کیفیت کو نوائے تاثر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہم اس کی تشریح پوری طرح نہیں کر سکتے کہ ایک کیفیت کیوں خوشگوار معلوم ہوتی ہے اور دوسری کیوں ناگوار گزرتی ہے۔ البتہ بعض مرکب حسوں میں ہم اس تشریح کی جس قریب ترین حد تک پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ مثلاً بے آہنگی کے برا معلوم ہونیکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اسکی ضربیں آلۂ سماعت کے باقاعدہ تہیج میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ تو جہ ایک خاص موزوں طریقہ سے تہیج کی عادی ہو جاتی ہے، جس میں ان ضربوں سے خلل واقع ہو جاتا ہے ٹمٹماتی روشنی کے ناگوار معلوم ہونے کی بھی اسی سے توجیہ ہوسکتی ہے لیکن مزہ اور بو کے متعلق ہم اس قسم کے وجوہ یہ نہیں بتا سکتے کہ ان کے فلاں مرکبات کیوں ناگوار معلوم ہوتے ہیں۔

۳۔ فاضل تہیج	یہ ظاہر ہے کہ کسی حس سے جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی پیدا ہوتی ہے

ممکن ہے کہ وہ تمام تر خود اس کی شدت یا کیفیت پر مبنی نہ ہو۔ "اگر کوئی شخص غور سے کچھ سن یا دیکھ رہا ہے اور دوسرا آدمی کان میں آکر کچھ کہنے لگے یا آہستہ سے چھو دے، تو اس وقت اس کو خلل اندازی کا جو احساس ہوتا ہے" اس کو تیز جسمانی تکلیف کے مماثل کہا جا سکتا ہے۔ کان میں چپکے سے کچھ کہہ دینا یا جسم کو آہستہ سے چھو لینا ممکن ہے کہ بذات خود کسی طرح ناپسندیدہ نہ ہو یا پسندیدہ و ناپسندیدہ کچھ بھی نہ ہو، مگر مذکورہ بالا صورت میں اختلال رونما ہو جاتا ہے، جس کے ساتھ ایک عام ذہنی اختلال پیدا ہو کر شدید ناگواری کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح جب ہم سونے لگے قریب ہوں تو اچانک چونکا دینے والی آواز سے سخت تکلیف ہوتی ہے، جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ خاص طور پر بلند ہی ہو۔ ایسی حالتوں میں حس نظام عصبی میں ایک منتشر ہیجان پیدا کر دیتی ہے جو خود اس حس کے اصلی و ذاتی تہیج پر زائد یا اضافہ ہوتا ہے۔ پروفیسر لاڈ نے اس منتشر اثر کو تہیج فاصل کے نام سے موسوم کیا ہے، اس کا وقوع محض چونک جانے وغیرہ کے استثنائی تجربات ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ وہ تمام حسی تجربات جو کسی نمایاں لذت والم پر مشتمل نہیں ہوتے، ان سب میں کم و بیش یہ انتشاری خصوصیت پائی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے جو عضوی حس زخم سے پیدا ہوتی ہے اور جس حس کا باعث تیز روشنی ہوتی ہے، ان دونوں میں محض درجہ کا فرق ہے۔[۱]

کسی حد تک اس بیان کی تصدیق براہ راست خود اپنے نفس کے مطالعہ سے ہو سکتی ہے۔ جب نوائے احساس کافی طور پر شدید ہو، ایسی حالت میں ہم اپنے نفس کے اندر ایک منتشر جسمانی و ذہنی ہیجان اور اس کے ساتھ ہی عضوی حسوں میں ایک قسم کے تغیر کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ نہایت سخت کڑوی چیز کھا لے سے کبھی ایک جھرجھری سی معلوم ہوتی ہے۔ ریل کی تیز سیٹی سے ادراک و خیال مختل ہو جاتا ہے، اور سارے جسم پر ایک اثر محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی بہت خوش مزہ شے سے صرف کام و دہن ہی متاثر نہیں ہوتا، بلکہ آدمی گویا از سر تا پا اسکی

---

۱ لیڈ کی Descriptive Psychology صفحہ ۱۹۹۔

۲ اس لئے الم کی حس اور حواس خمسہ کے حس کی ناگواری میں کوئی بین امتیاز نہیں ہے۔ جب غیر خوشگوار عضوی لوازم نمایاں ہو جاتے ہیں تو الم کی حس پیدا ہو جاتی ہے۔

لذت میں ڈوب جاتا ہے۔ تھپکنے، گدگدانے یا جسم کو ملنے سے بعض اوقات جو شدید لطف یا بے لطفی محسوس ہوتی ہے۔ اس کا باعث بالذات خود لمسی حسوں کی کیفیت یا شدت نہیں بلکہ وہ فاسں تہیج ہوتا ہے، جو ان حرکات سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ جو حسیں بذات خود پسندیدہ ہوتی ہیں ان کا ایک عام اثر کبھی ناگوار بھی ہوتا ہے، اور اس ناگواری کی پوری توجیہ متعین و قابل بیان تجربات سے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن فاضل تہیج سے عام حسیت میں تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں، ان سے شعور کے ان وقیق دگرگونیہ یا تاثرات کی پوری طور پر توجیہ ہو جاتی ہے۔

زیادہ تر اسی نقطہ سے ہم کو لذت و الم کے مختلف احساسات کی توجیہ کرنی پڑتی ہے۔ رنگ یا آواز کی طرح خوشگواری و ناخوشگواری میں نوعی مماثلت نہیں ہوتی ہے۔ ان میں ہم جو فرق و امتیاز کرتے ہیں، اس کی توجیہ بالآخر ان حسوں کے کیفی اختلافات کے حوالہ سے ہوتی ہے، جو ان کے ساتھ پائی جاتی ہیں لیکن حواس خمسہ کی حسوں کی خوشگواری یا ناگواری میں اس قسم کی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن کی توجیہ خود ان حسوں کی نوعیت سے نہیں بلکہ ان تجربات سے ہوتی ہے جو فاضل تہیج کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔

اس طریقہ سے ہم ان بظاہر کیفی اختلافات کی توجیہ کر سکتے ہیں جو مختلف حسوں کی نوعی تاثر میں پائے جانے کے ظاہری اختلاف کی توجیہ ہیں، حالانکہ نفس پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے میں اشتراک ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر لاڈ کے کہ مزہ یا بُو کی مساوی لذت بخش یا مولم حسوں کو ہم بالکل یکساں طور پر محسوس نہیں کرتے۔ بعض پسندیدہ خوشبوؤں کو تیز کہا جاتا ہے اور بعض کو دھیمی یا جان بخش سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً سورج مکھی اور جاپانی سوسن کا مقابلہ کرو۔ تیز بُو سے بعض بہت ہی ذکی الحس اشخاص بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بُو کس قدر شدید عضوی تاثر کا باعث ہو سکتی ہے۔ خوشگوار سردی تازگی بخش ہوتی ہے۔ اور خوشگوار گرمی جان پرور۔ ماہرین موسیقی ہمیشہ سے مختلف قسم کے احساسات کو مختلف آلات موسیقی اور مختلف سروں اور گتوں سے منسوب کرتے رہے ہیں۔

مدارج کی کمی کے ساتھ الوان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ تیز اور ہلکی روشنی سے لذت مساوی حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن اس لذت کی نوعیت میں فرق ہوتا ہے۔ زرد رنگ کے شیشہ یا عینک سے جو منظر رونما ہوتا ہے، اس کو کیفیتِ "شگفتہ" قرار دیتا ہے، بخلاف نیلے شیشہ کے نظارہ میں اسکو "پژمردگی" کا احساس ہوتا ہے۔ نوائے تاثر کے ان اختلافات کو ہم محض خوشگواری اور ناگواری کا فرق نہیں کہہ سکتے اور نہ ان اختلافات کو اُن اوصاف حسی کا کبھی فرق قرار دیا جاسکتا ہے جن پر توجہ ہوتی ہے، اور جنکو ہم پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہتے ہیں بلکہ اس وقت ہم کو نظام عصبی کے کم و بیش منتشر ہیجان، اس کے عضوی نتائج اور اُن تغیرات کو قرار دینا پڑیگا، جو تمام حسیات میں اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

اختباری شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خوشگوار اور ناگوار حسیں بالعموم ایسے جسمانی اثرات پیدا کرتی ہیں جو ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے خاص طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس وقت کسی شخص کو خوشگواری یا ناگواری کا تجربہ ہو رہا ہو، تو مناسب آلات کے استعمال سے اس کے اعضا کی ضخامت اور حرکات تنفس کے اختلافات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ ایک گردش کرنے والے اسطوانہ پر ایسا ہی خط بن جاتا ہے جس سے یہ تغیرات یا اختلافات ظاہر ہوجاتے ہیں۔ ضخامت عضو کا جو انحصار ہوتا ہے وہ بڑے اور طویل اختلافات کے علاوہ ان چھوٹے اور قسیم اختلافات کو بھی ظاہر کرتا ہے جو ضربات نبض کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ البتہ اختبارات سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ تمام دوسری حسیں جن میں کوئی نمایاں نوائے تاثر پائی جاتی ہے ایک ایسا منتشر جسمانی یا عضوی اثر پیدا کرتی ہیں جس میں ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے بہت ہی واضح فرق ہوتا ہے، تاہم یہ فرق ایسا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ہم محض عضوی تغیرات کو خوشگواری یا ناگواری کا اصل سبب سمجھیں۔

غرض اس طرح مین اجزا ایسے معلوم ہوتے ہیں، جو نوائے تاثر کی تخلیق میں عمل کرتے ہیں۔ (۱) خود حس (۲) نظام عصبی کا وہ منتشر ہیجان جو اس

حس سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ۳۔ اس منتشر تہیج کا اثر جسم پر، جو عام حسیت کے ان تغیرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اندرونی اعضار کی متغیر حالت سے رونما ہوتے ہیں۔ غالب یہ ہے کہ یہ تینوں اجزا باعتبار حالات مختلف تناسب کے ساتھ شریک عمل رہتے ہیں۔

۴۔ نوائے لذت اور عافیت جسم

اکثر علمائے نفسیات اس خیال کے موئد ہیں کہ جو اعمال خوشگوار حسوں کے باعث ہوتے ہیں وہ عضوی فلاح یا عافیت جسم کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو ناگوار حسوں کے باعث ہوتے ہیں وہ مضر ہوتے ہیں۔ اگر زیادہ وضاحت کے ساتھ کہا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خوشگوار عمل جن اعضار کو متاثر کرتا ہے اس سے ان کو اپنے وظائف کی انجام دہی میں مدد ملتی ہے، اور ناگوار عمل جس عضو کو متاثر کرتا ہے وہ اپنے مخصوص وظیفہ کو کما حقہٗ انجام نہیں دے سکتا۔ اس عام اصول کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجموعی حیثیت سے اور بالآخر خوشگوار تجربہ جسمانی اور عضوی عافیت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا اصول کے یہ معنی لئے جائیں تو اس میں شک نہیں کہ ایک عام قاعدہ کی حیثیت سے یہ صحیح ہے، مگر ساتھ ہی یہ ایسا اصول ہے جس کے بہت سے مستثنیات ہیں۔ جو نسل حیوانی مضر صحت حالات سے لذت اندوز اور مفید صحت حالات سے متالم ہوتی ہو وہ یقیناً تنازع بقا میں فنا ہو جائیگی لیکن اس نوع کو تنازع بقا میں محفوظ رکھنے کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ لذت لازمی طور پر بالآخر فائدے ہی کے ساتھ جمع ہو اور الم بلا استثنا ہمیشہ مضرت کے ساتھ۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں بہت سی مضر چیزیں لذت بخش ہو سکتی ہیں، اور بہت سے زہر خوش مزہ ہوتے ہیں۔ نشہ صحت کے لئے بہت مضر ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی لذت بخش بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں اس بارے میں کوئی قاعدہ کلیہ وضع کرنا ہے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ جس وقت خوشگوار یا ناگوار حس واقع ہوتی ہے، صرف اسی وقت کے فوری حیاتی فعل کا لحاظ رکھیں شکر رصاص کا مزہ شیریں ہوتا ہے، جو کھاتے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے۔ خود یہ خوشگوار مزہ اپنی جگہ پر فعل حیات کے لئے مفید ہو سکتا

ہے۔ اگرچہ جو شے اس مزہ کی باعث ہے، جب وہ خون میں داخل ہو جاتی ہے، تو سم قاتل کا عمل کرتی ہے۔ اسی طرح کڑوی دوا مزہ میں ناگوار ہوتی ہے، مگر بحیثیت دوا کی حیثیت سے بہت ہی مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کا مفید اثر ظاہر ہے کہ اس ناگوار تلخی کا نتیجہ نہیں بلکہ اپنے مابعد کے ان اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جنکو اصل تجربہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ شراب کے نشہ کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں خود وہ عمل جو لذت سے تعلق رکھتا ہے مرکزی نظام عصبی کو ناقص کر دیتا ہے۔ مخمور آدمی کی قابلیت فکر و عمل دونوں میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ مگر اس قسم کے استثنار کی بھی ایک توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ مخمور شخص صحیح فکر کے قابل نہیں رہتا، اور نہ وہ کسی غرض و غایت کے لئے صحیح و مناسب حرکات کو اختیار کر سکتا ہے لیکن بالعموم وہ ان چیزوں کے پورا کرنے کے لئے کوئی سنجیدہ یا شدید کوشش بھی نہیں کرتا۔ اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت ہی ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے خمار و مستی کے عالم میں خیالات میں جو جولانی و روانی پیدا ہو جاتی ہے، ہشیاری میں اس کا عشر عشیر بھی نہیں میسر آتا۔ مشہور بات ہے کہ شاہین پی کر آدمی نہایت دلچسپ باتیں کرنے لگتا ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ ایسی حالت میں جن رایوں کا وہ اظہار کرتا ہے اور جو دلائل استعمال کرتا ہے، وہ ہشیاری کی منطق کا تحمل نہیں کر سکتے۔ جس حالت میں یہ جولانی و تنوع خیالات میں نہیں بھی ہوتا، اور کسی ایک ہی شے کو مخمور آدمی بار بار رٹے جاتا ہے، تو بھی اس کو یہ لذت حاصل ہوتی ہے کہ جس بات پر وہ زور دے رہا ہے، وہ اس پر ایک خاص وضاحت و شدت کے ساتھ چھائی ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی دلچسپ و پرلطف حالتوں میں انسان بعض اعلیٰ قسم کے ذہنی فرائض کی انجام دہی سے گو قاصر ہو جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ناگوار احساسات سے بھی مامون ہو جاتا ہے۔ اور یہ محض اس وجہ سے کہ شعور ان چیزوں کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جس قسم کی شعوری فعلیت اس وقت جاری ہوتی ہے، اسکو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ ایک قسم کا اور زور آجاتا ہے۔ اور اسی لئے لازماً اس سے خوشی ہوتی ہے۔

اس آخری مثال میں ہم نے مرکزی نظام عصبی کے عمل کا خاص طور پر حوالہ دیا ہے۔ نفسیات کی نسبت سے ہم کو اسی کے ساتھ خاص تعلق بھی ہے۔ لذت والم شعوری حالتیں ہیں۔ اور شعوراد عصبی عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے جس سوال سے فی الحقیقت ہم کو سروکار ہے وہ یہ ہے کہ آیا ناگوار اعمال لزوماً شعوراد۔ اس کی متلازم عصبی فعلیت کی مزاحمت یا نقص اور خوشگوار اعمال اس کے آزاد و بلامزاحمت روانی سے وابستہ ہیں یا نہیں؟ اگر سوال کی یہ صورت ہو، تو ظاہر ہے جواب اثبات میں ہوگا۔ ناگوار حسیں اپنی شدت کے تناسب سے ذہنی عمل اور ان حرکی افعال میں مزاحمت واختلال پیدا کرتی ہیں، جن کی تکمیل کے لئے شعوری رہبری کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سر یا دانتوں کے درد میں کچھ سوچنا یا کوئی کام ٹھیک طور سے کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے، اگرچہ اس کے کرنے کی خواہش کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ یہی نہیں کہ صرف سولم حس ہی توجہ کو منعطف کرائی ہے بلکہ اگر لذت بخش حس بھی اسی قدر شدید ہو تو انسان اس میں کبھی فکر وعمل سے قاصر رہتا ہے۔ البتہ الم حس میں فکر و عمل قطعی طور پر مختل و مضمحل ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر کسی حس کی تکلیف خفیف ہو اور شعور کی عام حالت بحیثیت مجموعی خوشگوار ہو تو ایسی صورت میں کسی ناگوار جز کی موجودگی کے باوجود ممکن ہے ذہنی فعلیت میں رکاوٹ محسوس حد تک نہ ہو لیکن اصولاً یہ تعمیم صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ذہنی وظائف کی کماحقہ انجام دہی کے لئے خوشگوار تجربہ مفید اور ناگوار تجربہ مضر ہوتا ہے۔

۵۔ لذائے تاثر اور میلان طلب

بعض حسی لذتیں ان طلبوں کے تابع ہوتی ہیں جو پہلے سے موجود ہوتی ہیں۔ ان طلبوں میں سے بعض کا تعلق قدرتی حوائج جسمانی سے ہوتا ہے مثلاً کھانے پینے وغیرہ کی احتیاج۔ اور ان کی تشفی سے ایک قسم کی حسی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جو لوگ اپنے آپکو تمباکو یا شراب کا عادی بنا لیتے ہیں، ان کو بھی خود بخود اوقات مقررہ پر اس کی طلب ہوتی ہے اور جب یہ پوری کر دی جاتی ہے تو اس سے بھی ایک لذت پیدا ہوتی ہے، اور یہ اس لذت سے بالکل الگ ہوتی ہے جو بالذات کسی مہیج سے اس طلب و خواہش سے قطع نظر کرکے پیدا ہوتی ہے۔

ہر لذت بخش اور ہر مولم تجربہ، جس وقت کہ وہ واقع ہوتا ہے، اسوقت اس میں ایک طلبی پہلو ضرور ہوتا ہے۔ یعنی جس قدر کوئی تجربہ خوشگوار ہوتا ہے طبیعت یہ چاہتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو باقی رکھے اور ترقی دے، یہاں تک کہ بالآخر تھک کر اس کی قوت لذت بخشی کا خاتمہ ہو جاتا ہے، یا ناگوار عناصر کا امتزاج اس پر غالب آجاتا ہے۔ اسی طرح جس قدر کوئی تجربہ ناگوار و مولم ہوتا ہے اسی قدر طبیعت کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ جسطرح ہوسکے اس کو روکے اور دفع کر دے لہذا حسی سطح پر خوشگوار نوائے تاثر طلب کے مثبت یا ایجابی پہلو کے مطابق ہوتی ہے اور ناگوار نوائے تاثر طلب کے منفی یا سلبی پہلو کے مطابق ہوتی ہے یعنی خوشگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ناگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو روک دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک لذت قائم رہتی ہے، طلب کی تشفی بھی جاری رہتی ہے۔ جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے تو تشفی بھی ہو چکتی ہے، یعنی یہ اپنی انتہا کو پہنچ چکتی ہے اور ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک آسودگی نہیں ہوتی تجربہ کو برابر جاری رکھنے کا میلان باقی رہتا ہے۔ اگر خوشگوار حسی عمل آسودگی سے قبل روک دیا جاتا ہے یا کوئی شے اس کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے تو طلب صرف باقی ہی نہیں رہتی ہے، بلکہ اور شدید ہو جاتی ہے، کیونکہ خوشگوار حس کو جاری رکھنے کے میلان کے ساتھ، اس ناگوار حالت کے رفع کرنے کا بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے جو اس خوشگواری میں مخل ہو رہی ہے۔ اصل میلان طلب جس کی تشفی ہو رہی تھی، اس تشفی میں انقطاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حالت کی اگر تصویر دیکھنی ہو، تو کسی بچہ کے منہ سے دفعتہً اس کے دودھ کی بوتل چھین دیکھو۔ علی ہذا ناگوار تجربات کی صورت میں یہ تمام باتیں الٹ جاتی ہیں۔ ناگوار تجربات کو تم کتنا ہی اچانک طور پر کیوں نہ روک دو لیکن اس سے ہمیشہ تشفی ہی ہوتی ہے، نہ کہ اضطراب و بے اطمینانی ناگوار تجربات کے بقا سے طلبی میلان میں تو ہمیشہ مزاحمت ہی ہوتی ہے کبھی تشفی نہیں ہوتی، کیونکہ ناگوار تجربہ کا وجود اصلی میلان طلب کے مخالف ہوتا ہے۔

اس بات کو بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ انتہائی تشفی اور عمل تشفی یابی

کے عمل میں فرق ہے، انتہائی تشفی صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے۔ یعنی جب آدمی کو کافی طور پر لذت بخش تجربہ ہو چکتا ہے، یہانتک کہ اگر اسے اور اسکو باقی رکھا جائے تو پھر لذت حاصل نہ ہوگی اسلئے لذت عمل تشفی سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ اس عمل کے اتمام و انتہا سے۔ اتمام تو دراصل اختتام ہوتا ہے اور اسی لئے نوائے تاثر کا بھی اختتام ہو جاتا ہے۔

کوئی خوشگوار و پسندیدہ حسی تجربہ جب ایک بار ہو چکتا ہے، اور آئندہ کسی موقعہ پر اس کے حالات کا صرف جزوی یا ناقص اعادہ ہوتا ہے، مثلاً جس شے سے یہ تجربہ متعلق ہو، اس کا ادراک یا تصور ہو تو اس تجربہ کی طلب و خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ اسطرح جو تہیجات اور خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، وہ خوشگوار اور ناگوار دونوں پہلو رکھتی ہیں۔ عموماً جب تشفی جلد ہو جاتی ہے یا اس کے ہونے کا یقین ہوتا ہے تو زیادہ تر یہ خواہشیں خوشگوار ہی ہوتی ہیں لیکن جب دیر تک تشفی نہیں ہوتی یا امید و بیم کا عالم رہتا ہے جس میں ایک یا متعدد بار ناکامی کا سامنا ہوتا ہے، تو یہ ناگواری پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب امید تشفی نہیں بلکہ موہوم و مشکوک ہو تو بھی حسی تجربہ کم و بیش ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔

۶۔ عام نظریہ جو امور یا حالات حصول مطلوب میں مدد و معاون ہوتے ہیں ان سے لذت ملتی ہے۔ اور جو مانع و مزاحم ہوتے ہیں ان سے تکلیف پہنچتی ہے۔ یہ وسیع ترین تعمیم ہے جو لذت والم کے حالات و شرائط کے متعلق ہم خالص نفسیاتی نقطۂ نظر سے کر سکتے ہیں۔ حسی نوائے تاثر پر، اس تعمیم کے اطلاق کے متعلق بھی اوپر والی فصل میں تذکرہ ہو چکا ہے۔ خوشگوار حسی تجربہ سے جو میلان طلب متعلق ہوتا ہے، یہ تجربہ اس کی تشفی کا ایک قطعی و لازمی جز ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جو طلب ناگوار حسی تجربہ سے متعلق ہوتی ہے اس کے لئے یہ ناگوار تجربہ ایک قطعی مزاحمت ہوتا ہے لیکن یہ حسی لذت والم کی بہت سے بہت محض ایک مبہم توجیہ ہے۔ بلکہ اس کو اگر کسی لحاظ سے بھی توجیہ قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ صرف ایک مفروضہ کی بنا پر۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ پہلے لذت ہوتی اور اس کے وجود میں آجانے کے بعد بطور اس کے نتیجہ کے، میلان طلب پیدا ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں لذت

کی توجیہ طلب کے ذریعہ سے کرنا ایک منطقی دور ہو جاتا ہے۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے یہ ماننے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ نوائے تاثر اور طلب میں زمانی تقدم و تاخر ہوتا ہے بلکہ یہ شروع ہی سے ایک ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔ شروع ہی سے لذت بخش عمل ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو اپنے آپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے۔

عضویاتی پہلو سے جو انتہائی شرائط یا چیزیں حسی نوائے تاثر کا باعث ہوتی ہیں، ان کے متعلق ہم کو نسبتہً زیادہ قطعی علم حاصل ہونے کی امید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس پہلو سے لذت والم بن عصبی اعمال کو مستلزم ہوتی ہے، بحالت موجودہ ہم کو ان کا براہ راست کوئی علم نہیں ہے۔ صرف نفسیاتی معلومات کے مطابق چند مفروضات قائم کر سکتے ہیں۔

لذت والم کو طلبی میلانات سے جو عام تعلق ہوتا ہے اگر ہم اس کو عضویاتی زبان میں ظاہر کرنا چاہیں تو جس بہترین نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ شاید یہ ہوگا کہ طلب بالعموم توازن عصبی کے اختلال پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور اس کی کامل تشفی اسی توازن کے دوبارہ قائم و درست ہونے سے ہوتی ہے۔ ناپسندیدہ و مولم حالات سے نہ صرف عصبی توازن میں اختلال واقع ہوتا ہے۔ بلکہ جب تک یہ حالات باقی رہتے ہیں، ان اعمال کی راہ میں، رکاوٹ پیدا کرتے رہتے ہیں جن کے ذریعہ سے توازن عصبی پھر دوبارہ قائم ہونا چاہتا ہے۔ دوسری طرف لذت بخش حالات کا باقی رہنا عصبی توازن کے قیام میں قطعی طور پر ایک ممد و معاون جز کا کام کرتا ہے ظاہر ہے کہ اگر اس مذکورہ بالا خیال کو مان بھی لیا جائے، تو بھی ان عضویاتی اعمال کی اصلی نوعیت کے متعلق غور و فکر کرنے کی بہت کچھ گنجائش باقی رہتی ہے جو لذت والم کے ساتھ پائے جاتے ہیں اس قسم کے مقبول ترین نظریات ان متخالف تاثری کیمیات کو نظام عصبی کی اصلاح و فساد یا تعمیر و تخریب کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں۔ اس عام اصول پر مبنی توجیہات کی بہت سی شکلیں نکلتی ہیں۔ اور چونکہ ہم اُن پیچیدہ کیمیاوی اعمال کی اصلی نوعیت سے ناواقف ہیں جو عصبی تعمیر و تخریب کو مستلزم ہیں، اور نہ ہم کو یہ علم ہے کہ ان اعمال کو وظائفی فعلیت و سکون کے ساتھ کیا تعلق ہے اس لئے مزید غور و فکر کی بہت کچھ گنجائش ہے۔ سب سے سادہ طریق

تعبیر یہ ہے کہ جب عمل تخریب تعمیر سے بڑھ جاتا ہے تو تجربہ ناگوار و ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ اور جب عمل تعمیر تخریب پر غالب آجاتا ہے تو تجربہ خوشگوار و پسندیدہ ہوتا ہے لیکن اس نظریہ کی رو سے اس واقعہ کی توجیہ دشوار ہے، کہ لذتوں سے آدمی تھک جاسکتا ہے۔

ایچ آر مارشل نے ایک نظریہ قائم کیا ہے جسمیں بہ حالت سکون (جبکہ وہ اپنے خاص وظیفہ کی انجام دہی میں مصروف نہیں ہوتے) عصبی ریشوں کی جو اصلاح و تعمیر ہوتی ہے، اس پر بہت زور دیا ہے۔ موصوف کے نزدیک لذت کا انحصار فاضل قوت کے اُس ذخیرہ پر ہوتا ہے، جس کو کوئی عضو حالت سکون میں فراہم کرتا ہے۔ جس صورت میں کہ یہ محفوظ سرمایہ موجود نہیں ہوتا یا ختم ہوچکتا ہے تو وظائفی عمل کے دوران میں جب تک تعمیر و تخریب برابر رہتی ہے تجربات میں کسی قسم کا تاثر نہیں ہوتا۔ اگر تخریب تعمیر سے بڑھ جاتی ہے تو اس کے ساتھ جو تجربہ ہے وہ ناگوار ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے، اور مسٹر مارشل نے نہایت ہی وضاحت اور پوری قوت کے ساتھ کہا ہے۔ تھکن عموماً ناخوشگوار اور تازگی خوشگوار تجربہ کا باعث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں تھکن اور تازگی سے ان خاص اعصاب کی تھکن اور تازگی مراد ہے جو اپنے قدرتی وظائف کی انجام دہی میں مصروف ہوتے ہیں "رات بھر کے آرام کے بعد صبح جب ہم بیدار ہوتے ہیں، تو پرندوں کا چہچہانا معمول سے زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے۔ آنکھ کو سکون کے بعد ہر رنگ خوبصورت معلوم ہوتا ہے۔ رات کے وقت جسم چونکہ دن کی طرح کپڑوں سے رگڑ نہیں کھاتا، اس لئے صبح کے وقت جلد کا ملنا خاص طور سے اچھا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح ایسے کھانے کی خوشبو میں جس کو ہم اکثر کھاتے رہے ہوں، لیکن ادھر چند دنوں سے نہ ملا ہو، خوشگواری ہوتی ہے" اس کے برعکس اگر کوئی خوشگوار حس بہت زیادہ دیر تک باقی رہے تو ناگوار ہونے لگتی ہے کیونکہ جمع شدہ ذخیرہ صرف ہو جاتا ہے۔ شدتِ تہیج کے ایک خاص درجہ کے لیے بعض ذخیرہ کو فاضل کہا جاسکتا ہے وہ اس سے زیادہ شدت کے لئے فاضل نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب ہم کسی مہیج کی شدت کو رفتہ رفتہ بڑھاتے ہیں تو خوشگوار تجربہ ناگواری میں تبدیل ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے اکثر واقعات متعلقہ کی توجیہ ہوجاتی

ہے۔ لیکن اگر ہم حسی نوائے تاثر کی تمامتر توجیہ اسی سے کرنا چاہتے ہیں تو سخت دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اور اگر اور راگی اور تصوری فعلیت کے تمام لذات و آلام کی توجیہ بھی ہم اسی کے ذریعہ سے کرنے لگیں تو میرے نزدیک ایسی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جن سے ہم کسی طرح عہدہ برآ نہیں ہو سکتے فی الحال تو ہم کو صرف حس سے بحث ہے

ایک صریح اعتراض نوائے تاثر کے، حس کی کمیت وکیفیت دونوں پر موقوف ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ بعض حسیں بہت ہی خفیف یا کم شدت کی حالتیں ناخوشگوار ہوتی ہیں، اور بعض بہت زیادہ شدت کی حالتیں بھی خوشگوار ہوتی ہیں؟ نسبتہً تھوڑی تلخی یا ترشی کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے۔ حالانکہ اس سے کہیں زیادہ شیرینی خوشگوار ہوتی ہے؟ مسٹر مارشل کا جواب یہ ہے کہ مختلف حسی اعمال کی قابلیت ذخیرہ اندوزی میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں تو اس توجیہ کے صحیح ہونے کا خاصا غالب امکان ہے۔ جب کوئی عمل زیادہ کثرت و باقاعدگی کے ساتھ واقع ہوتا ہے (مثلاً تنفس) اور اس کی شدت میں کچھ زیادہ تغیر نہیں ہوتا، تو ایسی صورت میں ہم قوت کی کسی بڑی ذخیرہ اندوزی کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس، جس حالت میں کہ مہیجات باقاعدہ نہیں ہوتے، اور ان کی شدت میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے، تو جسم ان کا مقابلہ صرف زائد یا فاضل قوت کی پیشگی فراہمی ہی سے کر سکتا ہے۔ لیکن بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں اسی طرح کی کسی توجیہ سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً اس کی کیا وجہ ہے کہ ایک ہی شخص کو تیز پات تو ذرا سی بھی بری معلوم ہوتی ہے اور لونگ یا دارچینی کو مزے سے کھاتا ہے؟ یا گائے کا گوشت تو اچھا معلوم ہوتا ہے، اور بکری کے گوشت سے نفرت ہوتی ہے؟ اس قسم کے اختلافات کی توجیہ محض ذخیرہ اندوزی کے تفاوت سے کرنا زبردستی ہے۔

اس سے بھی زیادہ دقت فاضل ذخیرہ کے تخیل کی بنا پر پیش آتی ہے اس امر کا ہم کیونکر تعین کریں کہ فلاں قوت فاضل ہے اور فلاں فاضل نہیں ہے مسٹر مارشل یہ کہتے ہیں کہ فاضل ذخیرہ قوت سے لذت بخش ہوتا ہے، یعنی کسی مہیج کے رد عمل میں جو قوت استعمال ہوتی ہے، جب اس کی مقدار، اس قوت سے زیادہ ہوتی جتنی کہ یہ مہیج عادۃً چاہتا ہے تو تجربہ لذت بخش ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہوتا ہے، یعنی جو قوت رد عمل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار

اس سے کم ہوتی ہے جتنی مہیج عادۃً چاہتا ہے تو "الم کا تجربہ ہوتا ہے"۔ لیکن یہ بیان بھی مبہم ہے۔ مہیج کا اثر اس کی شدت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ۔ مارشل صاحب مہیج کا ذکر کرتے ہیں تو کیا وہ اس سے ایک ہی قسم کا مہیج اور ایک ہی درجۂ شدت مراد لیتے ہیں یا اُن کی مراد ایک ہی قسم کا مہیج اور اس کے مختلف مدارج شدت ہیں؟ اگر ان کی مراد مختلف مدارج شدت ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اصول بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ جب مہیج غیر معمولی طور پر شدید ہوتا ہے تو اس کا اثر اکثر ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ جو اثر یہ پیدا کرتا ہے، وہ معمول سے زیادہ ہوتا ہے۔

دوسری طرف اگر ان کی مراد ایک ہی قسم اور ایک ہی شدت کا مہیج ہو تو اس صورت میں مارشل صاحب کے اصول بالا کی تصدیق کے لئے بہت ہی تھوڑے واقعات ملتے ہیں۔ کیونکہ ایسی مثالیں جن میں ایک ہی قسم و شدت کا مہیج ایک ہی شخص کے لئے کبھی باعث لذت ہوا اور کبھی باعث الم نسبتۃً بہت ہی کم پائی جاتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالبًا یہ ہے کہ جب کسی لذت بخش مہیج کو دیر تک باقی رکھا جاتا ہے تو اس کی لذت رفتہ رفتہ کم ہوتی جاتی ہے۔ اس حالت میں نہ صرف نوائے تاثر بلکہ خود تجربہ بھی ہلکا یا ماند پڑتا جاتا ہے۔ لیکن یہ قطعی طور پر کسی طرح نہیں کہا جاسکتا، کہ اس وقت بھی یہ تجربہ ماند ہی پڑتا جاتا ہے۔ جب کہ یہ قطعاً ناخوشگوار ہوتا ہے۔ ناگوار تجربات کو بہت ہی دیر تک باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جب کہیں جا کر ان کی ناگواری میں کوئی محسوس کمی ہوتی ہے۔ اور جب تک یہ باقی رہتے ہیں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مہیج کا اثر اپنے معمول سے کم ہے۔ جب ناگواری یا الم میں کمی شروع ہوتی ہے تو مہیج کا اثر کم ہوتا ہے اور مجموعی تجربہ ماند پڑتا جاتا ہے۔ حالانکہ مارشل کے خیال کے مطابق تو اثر مہیج میں کمی کے ساتھ الم میں کمی نہیں بلکہ زیادتی محسوس ہونی چاہیئے۔ اس سے ایک اور اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ناگواری کی شدت عموماً ناگوار تجربہ کی شدت کے تناسب معلوم ہوتی ہے۔ اب اگر مارشل صاحب کا دعویٰ صحیح ہو کہ ناگوار تہیج خوشگوار تہیج سے کم اثر پیدا کرتا ہے، تو ہر قسم کے آلام اپنی ناگواری میں اس سے بہت ہی ہلکے ہونے چاہئیں

ہے کہ ہم واقعتاً ان کو پاتے ہیں -

ہم نے مارشل کے خیالات سے اس لئے بحث کی کہ یہ اس نظریہ کی ایک بہترین تعبیر معلوم ہوتی ہے جو لذت والم کو بھی اسی طرح کون و فساد پر مبنی کرتا ہے - عمومی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کم از کم حسی لذت والم کی توجیہ کا ایک بڑا حصہ اسی طریقے سے ہاتھ آجاتا ہے - لیکن اس اصول پر مبنی کوئی ایسا نظریہ قائم نہیں کیا گیا جو سب نہیں، تو حس ہی کے متعلق تمام واقعات پر کامیابی کے ساتھ حاوی ہو - اور خاص خاص مشکلات سے تو سب ہی دوچار ہیں - بہر حال اس کی امید نہیں کہ محض کمی احوال شرائط واقعات کی توجیہ کے لئے کافی ہونگے بلکہ عضوی رشتوں کے کیمیاوی اعمال (جو آمد خون کے تعامل سے پیدا ہوتے ہیں) کی انتہائی پیچیدگی کو ملحوظ رکھ کر، تو یہی خیال ہوتا ہے کہ کمی اور کیفی دونوں قسم کے اختلافات ہو سکتے ہیں - مثلاً فضلات حول کا اجتماع ایک نہایت اہم جز ہو سکتا ہے - آرام و سکون سے اعضا میں جو ایک طرح کی تازگی پیدا ہو جاتی ہے ممکن ہے اسکی وجہ عصبی کون و فساد سے زیادہ خون سے ان فضلات کا دور ہو جانا ہو - پھر بعض وجوہ کی بنا پر خیال ہوتا ہے کہ عمل کون یا تعمیر دراصل اعضا کی وظائفی فعلیت کے وقت ہوتا ہے، نہ کہ سکون و آرام کے وقت - ساتھ ہی ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعضا کا اگر ایک مدت تک استعمال نہ کیا جائے تو یہ سوکھنے لگتے ہیں یا انہیں انحطاط شروع ہو جاتا ہے - اس امر کی طرف ہم نے صرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ علم کی موجودہ حالت میں اس قسم کے مفروضات کا قائم کرنا کس قدر ظنی اور [illegible] ہے-

کتاب سوم

ادراک

حصۂ اول: عمل ادراک کی عام بحث

باب (۱)

جبلّت

۱۔ تمہید

جب ہم کسی جسمی فعل یا ذہنی عمل کی نسبت کہتے ہیں، کہ یہ جبلت پر مبنی ہے۔ تو اس کے معنی اور جو کچھ بھی ہوں، لیکن اتنا بہر حال مقصود ہوتا ہے، کہ یہ فعل یا عمل تجربہ سے نہیں ماخوذ ہے، بلکہ ذہن یا جسم یا دونوں کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہے، کہ اس قسم کے تمام خلقی مواہب یا قابلیتوں کو جبلی کہنا درست نہیں، ورنہ پھر افعال اضطراری کی تمام صورتیں اسمیں داخل ہو جائینگی، اور حیوانات و نباتات کے افعال بھی اس میں شامل ہو جائینگے۔ مثلاً پھولوں کا کھلنا اور مرجھانا اسلئے یہاں اُن خلقی افعال کی نوعیت ہم کو زیادہ صحت کے ساتھ متعین کرلی ہے، جو لفظ جبلّت کا صحیح مصداق ہیں۔

اس غرض کے لیے ہم پہلے ایک خاص صنف کے افعال کو لیتے ہیں، جن کے جبلی ہونے پر سب کو اتفاق ہے۔ یہ افعال بمقابلہ انسان کے حیوانات میں بالتخصیص نمایاں طور پر پائے جاتے ہیں۔ جس طرح حیوانات کی ہر نوع وراثتہً ایک مخصوص جسمی ساخت رکھتی ہے، جو اس نوع کے مناسب حال ہوتی ہے، اسی طرح اس نوع

کے تمام افراد سے مشترک کچھ اعمال بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں، جن کا جبلی ہونا عالمگیر طور پر مسلم ہے۔ ان ہی افعال کے وہ امتیازی خصائص ہم کو معلوم کرنا ہیں، جو اُن کو دیگر نفسی افعال سے ممتاز کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ یہ خصائص دیگر افعال میں کس حد تک پائے جاتے ہیں اور کیا اس بنا پر لفظ "جبلت" کے مفہوم کو وسیع کرنا مناسب ہوگا۔ سب سے اول مثالوں کے ذریعہ ہم کو اُن حیوانی افعال کو واضح کر دینا چاہئے، جن کا جبلی ہونا غیر متنازع فیہ ہے۔

۲۔ حیوانات کے افعال جبلی کی مثالیں

حیوانات کے جبلی افعال کی وسیع تقسیم حیات حیوانی کے مختلف وظائف کے لحاظ سے اس طرح کی جا سکتی ہے[1] کہ۔ (الف) وہ افعال جن کا تعلق حصول غذا سے ہے (ب) جن کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت وصیانت سے ہے (ج) جن کا تعلق بقائے نسل سے ہے (د) اور جن کا تعلق علاقۂ جنسی سے ہے۔

پھر حصول غذا کا فعل بہت سے دیگر خاص خاص اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ (۱) شکار وغیرہ کی تلاش (۲) اس کا تاک لگانا (۳) تعاقب کرنا (۴) اس پر جھپٹنا (۵) اس کا پکڑنا (۶) پکڑنے کے بعد محفوظ رکھنا۔ ان اصولی تقسیمات کے علاوہ بعض حیوانات اپنے ان اعمال کے پورا کرنے کے لئے خاص خاص طریقوں سے کام لیتے ہیں مثلاً شکار کی ترغیب کے لئے چارا ڈالنا یا جال بنانا یا دھمکا کر شکار کو اس کی جائے پناہ سے نکالنا۔

بعض حیوانات اپنے شکار کی تلاش نہیں کرتے، بلکہ صرف تاک میں لگے رہتے ہیں، اور جب شکار سامنے آجاتا ہے تو جھپٹ کر یا محض اپنے جسم کا کوئی حصہ بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں چھپکلی اور مینڈک، علی العموم اپنے شکار کو دیکھ پانے کے بعد بھی، اسکا تعاقب نہیں کرتے۔ لیکن اس کی حرکات وسکنات پر نظر رکھتے ہیں، اور چپکے تاک میں لگے رہتے ہیں یہاں تک کہ جب وہ اُن کی رسائی کے اندر آجاتا ہے، تو زبان کو سر یا پاؤں بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں، یا اچانک جھپٹ پڑتے ہیں۔

[1] یہ تقسیم جی۔ ایچ سٹیڈر کی کتاب پر مبنی ہے۔

تاک لگانے کے ساتھ اکثر کچھ اور ایسی حرکات بھی پائی جاتی ہیں، جو شکار سے پوشیدگی، اس کی کشش یا ترغیب، اس کو جال میں پھنسانے کا کام دیتی ہیں ۔ مثلاً مکڑیوں کا جالا، جال ہی کا کام دیتا ہے ۔ ڈارون[1] کا بیان ہے، کہ ایک قسم کی بڑی مکڑی ہے کہ جب کوئی بڑا کیڑا اس کے جال میں پھنستا ہے، تو یہ جلد جلد اس کو اپنے جالے میں چاروں طرف سے لپیٹ کر ابریشم یا کوشے کی طرح کے گھر میں مقید کر دیتی پھر اسکو آزماتی ہے، اور ایک کاری زخم لگا کر اسوقت تک صبر کے ساتھ انتظار کرتی رہتی ہے جبتک کہ اس کے زہر سے یہ کیڑا ہلاک نہیں ہو جاتا ۔

بعض کیکڑے اپنے شکار کا انتظار شروع کرنے سے پہلے سوار یا کسی اور مناسب چیز سے اپنے کو چھپا لیتے ہیں، تاکہ پہچانے نہ جائیں ۔ شنیڈر نے اس طرح سے چھپے ہوئے ایک کیکڑے کو، جس کے جسم پر چھوٹے چھوٹے کانٹوں کے سے بال تھے اپنی جگہ سے نکالکر پانی کے ایک برتن میں رکھدیا، جس میں سوار تھی کیکڑے نے اسی سوار کا ایک چھوٹا سا گٹھا اپنی طرف بڑھا کر بائیں پنجے میں پکڑا اور داہنے سے اسکا ایک ٹکڑا توڑ لیا پھر اس کو ایک پنجہ سے اٹھا کر آہستہ آہستہ اپنی پیشانی پر لے گیا جہاں رکھ کر اس کو اسطرح ادھر اُدھر حرکت دی، کہ اس کے نوکیلے بالوں میں یہ پھنس گیا اس کے بعد ایک دوسرے گٹھے سے اسی طرح کام لیا، تاآنکہ اس کی پیشانی پیٹھ ہاتھ پاؤں وغیرہ سب پوری طرح ڈھک گئے ۔

بہت سے جانور اپنے شکار کا نہایت چپکے چپکے جھپکر تعاقب کرتے ہیں بلی جس طرح چڑیوں کا شکار کرتی ہے، وہ اس طریقہ کی ایک مانوس مثال ہے شنیڈر کے نزدیک کیکڑوں کا بھی یہی طریقہ ہے ۔

اپنے تحفظ یا صیانت ذات کے جبلی افعال مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً دشمن سے بھاگنا چھپنا، لڑنا، زمین کے نیچے گھر بنانا، اپنے گھر یا جائے پناہ سے نکلتے وقت خبردار رہنا، کوئی اجنبی یا نامانوس چیز مثلاً پھندا وغیرہ دیکھ کر اس کو آزمانا ۔

---

[1] Vayage of the Beagle

یہاں خصوصیت کے ساتھ حیوانات کے وہ افعال قابل ذکر ہیں، جو ان سے بل، بھٹ یا گھونسلے بنانے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً چور مکڑی زمین میں ایک سوراخ بناتی ہے، جس میں داخل ہونے کے لئے ایک دروازہ ہوتا ہے۔ اس نوع کی چھوٹی مکڑیاں جب کو انڈوں سے نکلے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے، نسبۃً چھوٹے سوراخ بناتی ہیں، جن کے دروازے بھی اسی نسبت سے چھوٹے ہوتے ہیں۔ پھر جیسا جیسا یہ خود بڑھتی جاتی ہیں ویساہی ویسا اپنے گھر کو بھی بڑا کرتی جاتی ہیں۔ اگر کوئی دشمن دروازے کو کھولنے کی کوشش کرتا ہے، تو مکڑی اکثر اس کی اندرونی سطح کو پکڑ لیتی ہے، اور اپنی ٹانگوں کو سوراخ کی دیوار میں اڑا کر دشمن کے داخلہ کو روکتی ہے۔ چیونٹیاں اپنے رہنے کے لئے زمین کے نیچے کم و بیش بڑے بڑے گھر بناتی ہیں۔ جنگلی چیونٹے درختوں کی پتیاں وغیرہ ایک ڈھیر کی صورت میں جمع کر کے اس کے اندر باقاعدہ نظام گزرنوں کا سا ایک سلسلہ تیار کرتے ہیں۔ اود بلاؤ بند بناتے ہیں لیکن سب سے زیادہ عام مثال چڑیوں کی آشیانہ سازی ہے، جو جبلی فعلیت کے بہترین مثال کا کام دے سکتی ہے۔

بقائے نسل سے متعلق حیوانات کے خلقی افعال نہایت کثیر و متنوع ہوتے ہیں۔ مناسب جگہ پر انڈے دینا، ان کی حفاظت کے مختلف انتظامات کرنا، گھونسلا بنانا، انڈوں کا سینا، انکا ایک جگہ سے دوسری جگہ حسب ضرورت منتقل کرنا، بچوں کو کھلانا، ان کو صاف رکھنا، منہ میں لے کر یا پیروں اور بازوؤں کے نیچے دبا کر بچوں یا انڈوں کا چھپانا یہ تمام افعال تحفظ نسل ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

توضیح کے لئے مناسب مقام پر انڈے دینے کی مثال کو ہم لیتے ہیں۔ اکثر کیڑوں کی بقائے نسل کا دار و مدار تمام تر اسی پر ہوتا ہے، کہ وہ انڈے ایسی جگہ دیتے ہیں، جہاں بچوں کی آئندہ زندگی، ان کی غذا و حفاظت اور نشو و نما کا سامان خود فراہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خود ماں ان مقاصد کو پیش نظر نہیں رکھتی، کیونکہ اس کو تجربہ وغیرہ سے ان باتوں کے سیکھنے کا کبھی موقع ہی نہیں ملا ہے۔ اس کو مطلق خبر نہیں ہوتی کہ انڈے دینے کے بعد کیا ہوتا ہے، اور بچوں کی ضروریات خود اس کی ضروریات

سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ غرض ان بچوں کے مستقبل کا اہتمام ماں نہیں کرتی، بلکہ یہ کام فطرت کا ہے، جو ماں کو اپنے مقصد کا آلہ بناتی ہے۔ ایک قسم کا گبرولا ہوتا ہے جس کے انڈے دینے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے نر اور مادہ گوبر کے کسی ڈھیر سے، تھوڑا سا الگ کرکے، اپنی ٹانگوں سے اس کو گیند کا سا بنا لیتے ہیں۔ پھر ایک ان میں سے اس گیند کو آگے سے پکڑتا ہے، اور دوسرا پیچھے سے، ایک اس کو اپنی پچھلی ٹانگوں سے گھسیٹتا ہے، اور دوسرا اگلی ٹانگوں سے ڈھکیلتا جاتا ہے۔ اسی طرح اس گیند کو دونوں ملکر کسی نرم زمین تک پہنچاتے ہیں۔ یہاں یہ ایک گہرا سوراخ کھودتے ہیں۔ اس کے بعد مادہ اس گیند میں انڈا دیتی ہے پھر اس کو ڈھکیل کر سوراخ کے اندر پہنچا یا جاتا ہے۔ آخری کام یہ ہوتا ہے، کہ اس سوراخ کو دونوں ملکر بند کر دیتے ہیں، اور اپنی راہ لیتے ہیں۔

ان کے علاوہ نسبتہً عام و معمولی افعال بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جو جبلی نوعیت رکھتے ہیں، "مرغی، تیتر، بط، اور مرغابی وغیرہ کے چھوٹے بچوں کا اگر غور سے مطالعہ کیا جائے، تو بآسانی اس امر کا یقین ہو سکتا ہے، کہ ان کا دوڑنا، تیرنا غوطہ لگانا زمین کھرچنا (جو خاص طور پر غصہ یا خوف کی علامت ہے) وغیرہ افعال اس حد تک جبلی ہیں کہ پہلی ہی دفعہ اپنی ٹھیک متعین صورت میں ظاہر ہوتے ہیں[۱]" اور اپنے اولیں ظہور ہی سے یہ اس قدر درست ہوتے ہیں، کہ اپنے مقصد کی انجام دہی میں تجربہ بالقابل پر مبنی تعلیم کی احتیاج نہیں ہوتی۔ یہی حال دیکھنے اور سننے وغیرہ کے آلات حس کے استعمال کا ہے، کہ اس کے سیکھنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

۳- جبلت کی خالص حیاتیاتی حیثیت

احوال نفسی کو دخل کئے بغیر بھی حیوانات کی جبلی حرکات کی فی الجملہ توجیہ ممکن ہے یعنی ان کو تطابق حیات کے عام عمل کی محض خاص خاص صورتیں قرار دیا جا سکتا ہے، اور جس اصول سے علماء حیاتیات مختلف انواع نباتات وحیوانات کے ان خلقی افعال کی توجیہ کرتے ہیں، جن کی بنا پر وہ پہلے ہی سے قدرتاً اپنے افراد و انواع کی حفاظت حیات کے لئے موزوں و مطابق ہیں، اسی

---

[۱] لائڈ مارگن "برٹش جرنل آف سائکالوجی" جلد دوم حصہ ۳

اصول سے جبلی افعال کی بھی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ مثلاً جالا بنانا اسی طرح مکڑی کی خلقی ساخت میں داخل ہے، جس طرح وہ لعاب اسی میں خلقۃً پایا جاتا ہے، جس سے یہ جالا بنائی ہے۔ یہ دونوں چیزیں مکڑی اور اس کی نوع کے بقائے وجود ہی کے لئے ہیں۔ ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں، جس کو خود مکڑی نے کسی طرح اکتساباً پیدا کیا ہو۔

ڈارون نے ایک بڑی کیکڑے کا ذکر کیا ہے، جو ناریل کھول لیتا ہے "یہ پہلے چھلکے کے ایک ایک ریشہ کو پھاڑتا ہے، جب یہ کام پورا ہو چکتا ہے، تو یہ اپنے بھاری مول کو ناریل کے آنکھ جیسے سوراخوں میں سے ایک پر مارنا شروع کرتا ہے یہاں تک کہ اس میں ایک رخنہ بن جاتا ہے۔" ڈارون کہتا ہے "کہ یہ جبلت کی اسی طرح ایک عجیب و غریب مثال ہے، جیسے کہ بظاہر کیکڑے اور ناریل کے درخت جیسی دو بے تعلق چیزوں کی ساخت میں [illegible] ڈارون [illegible] کیا ہے [illegible] سیا سیات کیلئے کوئی [illegible] میں مدد [illegible] اعلیٰ حصہ [illegible] رکھتا ہے، اسی طرح یہ ایک خاص عصبی نظام بھی رکھتا ہے، جو جوتوں ہی کی طرح اس کے جسم کا ایک حصہ ہے۔ اور چونکہ یہ نظام عصبی ایک خاص موروثی ساخت رکھتا ہے اسی لئے مناسب حالات رونما ہونے پر ایک خاص پیچیدہ سلسلہ حرکات کو انجام دے سکتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کی رو سے جبلت کی بنیاد نظام عصبی کے ایک ایسے مخصوص انطباق پر ہے، جو مناسب ہیجات کی موجودگی میں خاص قسم کے جسمی حرکات پیدا کرنے کے لئے خلقۃً موزوں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً جیمس نے لکھا ہے، کہ "بلی چوہے کا پیچھا کرتی ہے، کتے سے بھاگتی ہے، دیوار یا درخت سے گرنے سے بچتی ہے، آگ اور پانی سے احتراز کرتی ہے، لیکن یہ سب اس لئے وہ نہیں کرتی، کہ موت یا زندگی اپنی ذات یا اس کی حفاظت کا وہ کوئی ادراک و شعور رکھتی ہے۔ اس لے ان میں سے کسی خیال کو بھی غالباً اس طرح نہیں حاصل کیا ہے، کہ متعین طور پر کوئی ردعمل کر سکے۔ بلکہ اس کا فعل ہر صورت میں بالکل جداگانہ ہوتا ہے، اور صرف اس لئے ہوتا ہے، کہ وہ اس پر مضطر ہے۔ کیونکہ اس کی خلقت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ جب وہ خاص شے جس کا نام چوہا ہے سامنے آئے تو وہ اس کا تعاقب کرے

علیٰ ہذا جب وہ شے دکھائی دے جس کا نام لیتا ہے۔ تو سمجھا کہ گھڑی ہو، یا ادیب ہے، تو تو بھی کھسوٹ لگے۔۔۔ غرض بڑی حد تک تلی کا الہام عصبی اسی قسم کے ردِ عمل کا گویا ایک مجموعہ ہے۔[1]

یہی وہ صحیح نقطۂ نظر ہے، جس کی رو سے جبلی حرکات کی حیاتیاتی مقصدیت یعنی اس امر پر بحث ہو سکتی ہے، کہ حیاتِ حیوانی کی عام غایت کی تکمیل کے لئے وہ ایسے موزوں وسائل ہیں، جن کا انجام دینا حیوانات کی انفرادی عقل سے باہر ہے گھونسلے سے انڈے دینے میں جو افعال ظاہر ہوتے ہیں، وہ تدبیرِ فطرت کی رو سے اس کی بقائے نسل کے وسائل ہیں۔ گویا یہ افعال مخصوص طور پر اسی غرض و غایت کے لحاظ سے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ جبلی افعال ایسے بعید اغراض و مقاصد کے لئے کیونکر ذریعہ ومطابق ہوتے ہیں، جن کا خود افراد حیوانات کو کوئی شعور نہیں، تو اس کے جواب کے لئے ہم کو ان عام انتظامات کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جن سے مختلف [illegible] وحیوانات کے نظامی انتظامات کی بنا پر حیاتیات توجیہ کرتے ہیں۔

اگر یہ امر کہ یہاں جس خصوصیت کے ساتھ ہم نظام عصبی کے [illegible] سے بحث کر رہے ہیں تو اس سے کوئی بنیادی دقت نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ انتخابِ طبعی اور توارث وغیرہ کے جو اصول اس بات کی توجیہ کرتے ہیں، کہ مثلاً چڑیوں کے بازو فضا میں اڑنے کے لئے موزوں ہیں، انھیں سے اس بات کی بھی توجیہ ہو جائے گی، کہ بلا تجربے و [illegible] کے نظام عصبی میں ضروری حرکات کی تکمیل کے لئے ارتقاء بغیر بھی پیدا ہو جا سکتا ہے۔

اس لحاظ سے جبلت حیاتی تطابق کی مختلف صورتوں میں سے محض ایک صورت ہے، جس کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے جس طرح کہ ان انتظامات کی جو آرکڈ وغیرہ پھولوں میں کیڑوں کے ذریعہ سے مخلوط نسل پیدا کرنے کے لئے پائے جاتے ہیں یا جس طرح کہ آنکھ کی بینائی انہضام غذا کے پیچیدہ افعال، یا خون میں آکسیجن کی فراہمی کی توجیہ کی جاتی ہے۔

پہلے مصنفین کو اسی بات پر اصرار تھا، کہ ہر نوع کے جبلی افعال اس کے تمام

---

[1] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۳۸۴۔

افراد میں بالکل یکساں ہوتے ہیں، اور بلا کسی تغیر کے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن آگے چلکر ہم کو معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تجربہ سے جبلی افعال میں بہت کچھ تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ہم کو خلقی تغیرات بھی ماننا پڑتے ہیں۔ نظام عصبی کی بہ ایتی ساخت مختلف افراد میں اس سے زیادہ نا قابل تغیر نہیں ہوتی، جتنے کہ ان کے دیگر اعضاء جسم ہوتے ہیں۔ ہر ایک ایک عام نوعیت رکھتا ہے، تاہم اس کی ایک خاص انفرادی ہیئت بھی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی نوع کی چیونٹیاں انڈوں بچوں کی خبرگیری میں ایک ہی نوعیت کا طریق عمل اختیار کرتی ہیں، لیکن باایں ہمہ غور سے دیکھنے والا آدمی، اس عمل میں انفرادی فروق بھی معلوم کرسکتا ہے۔ اسی طرح کے اختلافات چڑیوں کے گھونسلا بنانے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور ڈارون کے نظریۂ اصل الانواع کے لئے اس طرح کا اختلاف ضروری ہے کیونکہ جبلتوں میں کسی نہ کسی حد تک اختلاف اور ان اختلافات کا وراثۃً انتقال، انتخاب طبعی کے عمل کے لئے ناگزیر ہے۔

جبلت کے لئے نفسیاتی جہد کا لزوم

ابھی اوپر ہم بیان کرچکے ہیں، کہ حیوانات کے جبلی عمل کی بعض خصوصیات کی توجیہ، اتلاف حیات کے دیگر واقعات کی طرح توارث، خلقی اختلاف اور انتخاب طبعی جیسے اصول سے کی جاتی ہے۔ مگر یہ نقطۂ نظر کافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس فرق کو ظاہر کرنے سے قاصر ہے جو اتلاف حیات کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں جبلت کا اصلی مابہ الامتیاز ہے۔ یہ کہدینا کافی نہیں کہ جبلت ساخت جسم کے باقی حصوں کے مقابل میں نظام عصبی کے ایک مخصوص خلقی رجحان کا نام ہے۔ اس لئے کہ اس میں اضطراری افعال بھی شامل ہوجائینگے۔

باقی علمائے حیاتیات جو نفسیاتی جہد کی اہمیت کو نظر انداز کردیتے ہیں، وہ اضطراری افعال اور جبلی حرکات میں فرق کو بھی غیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ وہ جبلت کو اضطراری افعال ہی کا ایک پیچیدہ مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ اگر خالص حیاتیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ایسا سمجھنا بالکل قدرتی بات ہے۔ لیکن جب نفسیاتی نقطۂ نظر سے واقعات کی تحقیق کی جاتی ہے تو یہ خیال قطعاً ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اضطراری فعل کی نوعیت اصولاً جبلی عمل سے مختلف ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ

اضطراری حرکات کے برخلاف جبلی افعال میں فہمیدہ شعور کا عمل بھی شریک ہوتا ہے، (جس میں دلچسپی، توجہ، تجربہ سے سبق آموزی اور نتائج کے تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہونے کی بنا پر کردار میں تبدیلی داخل ہے۔)

اضطراری حرکات ایسے مہیج کے جواب میں واقع ہوتی ہیں، جو اکثر کسی ممیزہ واضح حس کا باعث ہوتا ہے اور اس حس کی نوائے تاثر سخت ہوتی ہے۔ مگر بغیر اس قسم کی واضح حس کے بھی ان کا وقوع ہو سکتا ہے۔ مزید براں جب حس موجود ہوتی ہے تو بھی اس کو خود اضطراری فعل کا پیدا یا متاثر کرنے والا حصہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ مہیج کا ایک ضمنی یا بالواسطہ نتیجہ ہوتا ہے، جو توجہ کو اضطراری فعل اور اس کی شرائط کی جانب محض منعطف کرا دیتا ہے تاکہ اس مزید فعلیت کا باعث ہو سکے جو اضطراری قسم کی نہیں ہوتی۔ مثلاً چھینک کے ساتھ جو پریشان کن حس ہوتی ہے، وہ چھینکنے کی حرکت کو پیدا نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد اس قسم کے کسی فعل کا باعث ہوتی ہے، جیسے کہ اس کو روکنے کی کوشش یا سر کو ایک طرف کر لینا یا رومال کا استعمال وغیرہ۔

لیکن جبلی عمل کو حسی ارتسامات کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، وہ اس سے مبادی طور پر مختلف ہے۔ جبلی فعلیت کی رہنمائی تمام تر مختلف حسی ارتسامات کے پیچیدہ و تغیر پذیر مرکبات سے ہوتی ہے اور یہ فعلیت برابر ان ارتسامات کے مطابق ہوتی ہے۔ مثلاً کبریلے انڈے دیتے ہیں، بلی چوہے کا شکار کرتے ہیں یا اونی گیند سے کھیلتے ہیں، پرندے گھونسلا بناتے ہیں، مکڑی جالا تنتی ہیں، یا چیونٹی کسی بھاری چیز کو اپنے سوراخ کی طرف لیجاتے میں جس طرز عمل کو اختیار کرتی ہے، اس میں صاف طور پر یہی ہوتا ہے۔ اب خود ہمارے تجربہ کو لو تو اس میں حسی ارتسامات کے پیچیدہ و تغیر پذیر مرکبات ہیں حرکی اعمال دو صورتوں سے رہنمائی کرتے ہیں اول تو یہ رہنمائی سب سے زیادہ ان افعال میں نظر آتی ہے جن میں توجہی شعور کو دخل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ اُن معمولی یا عادی اعمال میں بھی پائی جاتی ہے، جن کے لئے نظام عصبی، توجہی فعلیت کی وساطت سے پہلے ہی تیار ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ بلا توجہ کے یا کم سے کم توجہ کے ساتھ واقع ہو سکتے ہیں مگر اس دوسری صورت میں پہلی کی نسبت یہ رہنمائی بہت ہی کم حد تک ہوتی ہے۔

حیوانات کی جبلت ان دونوں صورتوں میں سے کس صورت سے زیادہ

مماثل ہے؟ اس سوال کا جواب دشوار نہیں جس قسم کی ذہنی فعلیت کی کسی حیوان میں استعداد و صلاحیت ہوتی ہے جبلی حرکات اس کو شروع ہی سے عمل میں لانے لگتے ہیں۔ جب حیوان پہلے سے کسی کام میں مشغول ہوتا ہے یہ حرکات جاری نہیں رہتیں کیونکہ یہ یا تو توجہ شعور کو پورے طور پر مشغول کر لیتی ہیں یا پھر شعور ان سے قطعاً بے تعلق ہوتا ہے۔ دوسرا احتمال بظاہر غیر اغلب معلوم ہوتا ہے۔ اور مزید غور کے بعد اس کا سرے سے مسترد کر دینا ہی حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔

اولاً تو اس لئے کہ کسی جبلی فعلیت کے دوران میں (خواہ یہ پہلی دفعہ کیوں نہ واقع ہو رہی ہو) حیوان کا سارا رویۂ عمل توجہ کی تمام ظاہری خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں دیگر مہیجات کو چھوڑ کر آلاتِ حس کا رخ کسی ایک خاص مہیج کی طرف ہوتا ہے اور شروع سے آخر تک ساری فعلیت پر آیندہ ارتسامات کے لئے انتظار، جوکسی اور تلاش کی حالت طاری رہتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ فعلیت محض اضطراری حرکت سے علانیہ مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ اضطراری فعل مہیج کے عمل سے بالکل اسی طرح واقع ہو جاتا ہے، جیسے کہ بھرا ہوا پستول لبلبی کے دبانے سے چھوٹ جاتا ہے۔ اضطراری حرکت کے لئے پہلے سے کوئی تیاری نہیں ہوتی۔ بلکہ جب تک مناسب مہیج واقع نہیں ہوتا، حیوان بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے مثلاً جب کوئی پرندہ آشیانہ کے لئے تنکے جمع کرتا ہے یا بلی شکار کی تاک میں ہوتی ہے، تو ایسے افعال میں گویا حیوان کی طرف سے ابتدا ہوتی ہے اور وہ آئندہ ارتسامات حاصل کرنے کے لئے پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک پیچیدہ جبلی عمل کے تدریجی اجزا، دیکھنے والے کو، محض الگ الگ غیر مربوط جوابی اعمال معلوم ہونے کے، بجائے (جن میں سے ہر ایک اپنے جداگانہ مہیج سے پیدا ہوتا ہے۔) لازمی طور پر یہ بتلاتے ہیں کہ ان میں ایک طلبی وحدت کام کر رہی ہے، جو ان کو ایک ہی مربوط فعل کے مراتب کی حیثیت سے باہم وابستہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً بلی کسی چڑیا کا شکار کرتی ہے، تو اس کا عمل شروع میں تاک لگا لینے سے لیکر آخر کار اس کو مار ڈالنے تک ایک ایسی زنجیر معلوم ہوتی ہے، جس کی ہر کڑی تسلسل توجہ سے باہم جوڑی ہوتی ہے، اور یہ تسلسل توجہ گرسنگی یا اشتہا کے غلبہ پر مبنی ہے، جس کی تشفی عمل کو صرف انجام تک پہنچا دینے ہی سے ہو سکتی ہے۔

اس خیال کی مزید تائید جبلت کی ایک اور خصوصیت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اس میں ہم کو واضح طور پر بقول لائڈ مارگن کے مدلغیر کوششش کے ساتھ ایک ثبات واستقلال" نظر آتا ہے، یعنی جب ایک طریق عمل ناکام رہتا ہے، تو کوشش کی نئی نئی صورتوں کے ساتھ عملیت کا برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر کامیابی ہوتی ہے مثلاً جب گبریلا ریت پر گوبر کی گولی کو لڑکاتے ہوئے کسی ایسے گڑھے میں پھنس جاتا ہے جس کے کنارے اس قدر ڈھلوان ہوتے ہیں کہ یہ گولی نیچے سے اوپر کی طرف نہیں جاسکتی۔ تو یہ گڑھے کے ایک کنارے کو ڈھکیل ڈھکیل کر اس کی ڈھلان بہت ہی کم کردیتا ہے[1] اس استقلال وثبات کی مثالیں ڈارون کو مکھیوں کے چھتا بنانے کی جبلت میں بھی ملی ہیں۔ درحقیقت یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، کہ جس وقت کوئی مشکل آپڑتی ہے۔ مثلاً جب چھتے کے دو حصے ایک ہی زاویہ پر ملاقی ہوتے ہیں تو مکھیاں کس طرح ایک ہی خانہ کو بار بار مختلف طور پر بناتی اور بگاڑتی ہیں، اور بعض اوقات پھر اسی وضع کا خانہ بناتی ہیں جس کو ایک بار غیر تشفی بخش سمجھ کر بگاڑ چکی ہیں[2] ایک قسم کی بھڑ ہوتی ہے جس کو امو فیلیا کہتے ہیں۔ اس کی عادت یہ ہے کہ جب اپنا گھر بنا چکتی ہے تو اس کے سوراخ کو مٹی سے بند کردیتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں اس نوع کے مختلف افراد کا طریق عمل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ یہ دیکھا گیا، کہ ان میں سے ایک بھڑ اپنے اصلی کام کو ختم کرچکنے کے بعد کسی ایسی شے کی تلاش میں ادھر اُدھر پھرنے لگی، جو اس کے سوراخ پر ایک تاج سا بنانے کے لئے موزوں ہو۔ پہلے تو اُس نے ایک سوکھا پتہ کھینچنے کی کوشش کی، مگر اس کی لمبی ڈنڈی زمین میں اٹک گئی، جس نے عاجز کردیا۔ اس کو چھوڑ کر، پھر وہ جس درخت کے نیچے کام کررہی تھی، اس کی شاخ پر لٹک کر اس نے زمین سے ایک اچھی بڑی پتھر کی کنکری اٹھائی، لیکن یہ کوشش اس کی لیاقت سے زیادہ تھی۔ اس کے بعد اس نے مٹی کی ایک ڈلی کے اٹھانے کی کوشش کی لیکن یہ ایسا معلوم ہوا کہ اس کے مطلب کے مطابق نہ تھی کیونکہ اس کو فوراً ہی اس نے

---

[1] لائڈ مارگن کی کتاب Animal Life and Intelligence (حیوانی حیات وعقل) صفحہ ۸۵ جس کو مارگن نے برٹش جرنل آف سائکولوجی" میں نقل کیا ہے۔
[2] اصل انواع باب ۸ صفحہ ۲۰۸

چھوڑ دیا، اور ایک دوسرے خشک پتے کو مقام مقصود تک لیجا کر ٹھیک جگہ پر رکھ دیا۔

اس قسم کے عمل سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ جبلت محض ایسی خلقی قوت کا نام نہیں ہے جس کے ذریعہ سے کوئی خاص مہیج خاص حرکات کا باعث ہوتا ہے۔ بلکہ درحقیقت ایک تشویق یا میلان ہے جس کی تشفی کے لئے کسی ایسی شے کا اس معنی میں کرنا ضروری ہوتا ہے، جو ایک خاص قابل ادراک نتیجہ تک پہنچا سکے۔ چنانچہ اس نتیجہ کے حاصل کرنے کے لئے جو حرکات ضروری ہیں اگر وہ فوراً پیدا ہو جائیں تو کسی دوسرے طریقہ سے کوشش مستمر کی تجدید نہیں ہوتی۔ ورنہ پھر جن کو ہم تازہ کوشش کہہ سکتے ہیں وہ کم و بیش جدید تطابق کے ساتھ ظاہر ہوتی ہیں۔ کسی حد تک نئے تطابقات کی نوعیت کا سامان نظام عصبی کی موروثی ساخت سے فراہم ہو سکتا ہے۔ لیکن صرف یہ توجیہ تمام متعلقہ واقعات کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس میں ایسی چیزیں بھی کام کرتی ہیں جس کو تجربۂ ماضی کے دوران میں سیکھا گیا ہے۔

لہٰذا اب ہم اس آخری نتیجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو اگر مذکورۂ بالا نتائج کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے، تو یہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ جبلی فعلیت دراصل عقلی شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ کیونکہ حیوانات کے جبلی عمل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں تجربہ ماضی سے مستفید ہونے کی قابلیت ہے۔ جس کے محض یہی معنی نہیں ہو سکتے کہ بوقت تکرار ان کے طریق عمل میں ترمیم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس کی نوعقلی تطابق کے مانے بغیر بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلکہ اصلی قابل لحاظ شے یہ ہے کہ اس عمل میں جو ترمیم ہوتی ہے وہ ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ یعنی بہ نسبت پہلے کے بہ زیادہ ممیز و مخصوص ہو جاتا ہے، اور چونکہ ائتلاف اس کو ایسی نئی باتوں کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے جو اصلاً اس کا باعث نہ ہوئی تھیں اس لئے اس کی تعمیم بھی ہو جاتی ہے۔ جن افعال و حرکات کے ذریعہ سے حیوانات اپنی غذا فراہم کرتے ہیں، ان کا تعین شروع میں تو ان کی موروثی ساخت سے ہوتا ہے۔ لیکن تجربہ سے وہ یہ سیکھ جاتے ہیں، کہ اس کو کن خاص خاص مقامات پر تلاش کرنا چاہیئے جس کے بعد وہ صرف ان ہی مقامات پر تلاش کرتے ہیں جہاں یہ پہلے بہ کثرت مل چکی ہے، اور ایسی جگہوں پر تلاش نہیں کرتے جہاں اس کی جستجو بیکار ثابت ہو چکی تھی۔ نیز اس غذا کے مزہ کا بھی ان کو

بڑی حد تک تجربہ ہی سے امتیاز ہوتا ہے، چنانچہ جو غذا ان کے ذوق کے سبب سے زیادہ موافق ہوتی ہے اس کو ترجیح دینے لگتے ہیں۔ مرغی کا ایسا بچہ جس کو ابھی تجربۂ ماضی سے کوئی سبق نہیں ملا ہے، وہ جبلتہً ہر چھوٹی شے پر چونچ مارتا ہے۔ کونسی شے اس کی غذا ہے اور کونسی نہیں یا کونسی اچھی ہے اور کونسی بری ان باتوں کا امتیاز اس کو صرف آزمائش و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔[1] اس کا موروثی رجحان محض چونچ مارنا ہے، اور وہ ہر ایسی شے پر جو بہت بڑی نہ ہو چونچ مارتا ہے۔ لیکن تجربہ بہت جلد سکھا دیتا ہے کہ بعض چیزوں پر چونچ مارنا اس کے لئے خوشگوار ہوتا ہے (مثلاً انڈے کی زردی یا کرم کلہ کی کترن یا کیڑے پتنگے) اور بعض پر ناگوار (جیسے تسخرفی کیڑے یا نارنگی کے چھلکے) اس لئے ایک قسم کی چیزوں پر چونچ مارنے کا رجحان قائم ہو جاتا ہے، اور دوسری قسم کی چیزوں کا باطل۔ جب جبلی رجحان ایسی عادت بن جاتا ہے جس میں تجربہ اپنا کام کر چکا ہے تو یہ منضبط محدود اور معین ہو جاتا ہے"

اس طرح جبلی افعال رفتہ رفتہ زیادہ مخصوص و ممیز ہونے جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ ایک دوسرے طریق پر بھی عمل کرتا ہے۔ یعنی یہ جبلی اعمال کو نئے حالات تک وسیع کر دیتا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ اعمال ایسی چیزوں کے جواب میں واقع ہونے لگتے ہیں، جو بصورت دیگر ان کو پیدا نہ کرتیں۔ غرض اسطرح ایسے جوابی اعمال اکتساباً وجود میں آجاتے ہیں جن کے لئے کوئی ابتدائی رجحان موجود نہیں ہوتا۔ مثلاً کووں یا دیگر پرندوں کی موروثی ساخت میں کوئی ایسی بات نہیں جو ان کو ہل کے پیچھے پیچھے جانے پر آمادہ کر سکے۔ بلکہ وہ ایسا صرف اس لئے کرنے لگتے ہیں، کہ انھیں تجربہ سے معلوم ہو چکا ہے، کہ جہاں ہل جاتا ہے وہاں ان کی غذا کثرت سے ملتی ہے۔ علیٰ ہذا ایک ایسا جانور جو انسان کا شکار نہ کرتا ہو یہ معمولی حالات میں کسی آدمی کو دیکھنے یا اسکی آواز سننے سے اپنی غذا کا متوقع یا اس کے لینے پر آمادہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر اس کو پکڑ کر باندھ لیا جائے تو یہ بہت ہی جلد نہ صرف اپنی غذا کو بلکہ جو شخص کھلاتا ہے

---

[1] ہابہاؤس کی کتاب "ارتقائے ذہن" Mind in Evolution صفحہ ۹۰ جو ملخص ہے لائڈ مارگن کی "عادت و جبلت" صفحہ ۴۰ تا ۴۴ کا۔

اس تک کو محض دیکھتے ہی سے مناسب حرکات کرنے لگتا ہے (روحی مچھلیوں کی) خوراک حوض میں ڈالی جاتی ہے، جب ان کو کوئی شخص اس حوض کے نزدیک ہوتا ہے تو فوراً سطح پر آکر اس خوراک کو جلد جلد نگلنے کے لئے تیار ہو جاتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال مندرجہ ذیل ہو سکتی ہے، جو لائڈ مارگن نے دی ہے "مرغابی کا بچہ جس کے لئے ہم نے بھاوڑے سے کچھ کیڑے کھودے تھے۔ وہ پاس کھڑا تھا جونہی پہلے بھاوڑے کی مٹی نکلی، یہ اس پہ ٹوٹ پڑا اور بلبلانے والے کیڑے پر چونچ مارنے لگا۔ پھر اس کے بعد یہ ہوتا تھا، کہ جہاں ہم نے بھاوڑا ہاتھ میں لیا کہ وہ دور ہی سے دیکھکر دوڑتا تھا" اس قسم کی مثالیں بہت ہی کثرت سے ملتی ہیں اور جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو اشیاء اصلاً جبلی رجحان یا تسویق سے تعلق نہیں رکھتیں، وہ بھی اپنے انتسابی معنی کے ذریعہ (جن کا ائتلاف سے اعادہ ہوتا ہے) اس رجحان کو برانگیختہ کر سکتی ہیں۔

ممکن ہے کہ بادی النظر میں یہ معلوم ہو کہ خالص اضطراری فعل میں بھی کچھ انتساب واقع ہوتا ہے، بعض اشخاص کے لئے گدگدی کی محض تخویف یا ڈراوا بھی وہی اثر رکھتا ہے جو خود گدگدی۔ لیکن مزید تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں ایک اہم فرق ہے۔ جس شخص کو گدگدی کی محض تخویف سے ہنسی آجاتی ہے اس کا عمل بالکل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ اگر اس کو واقعی گدگدایا جاتا، یعنی وہ آئندہ کے واقعی مہیج کے لئے صرف تیاری ہی نہیں کرتا۔ اس کے برعکس مرغابی کا بچہ جب لائڈ مارگن کو ہاتھ میں بھاوڑا لئے دیکھتا تھا تو اسی وقت غیر موجود کیڑوں پر چونچیں نہیں مارنے لگتا تھا۔ بلاشبہ اس کا جبلی رجحان اس سے برانگیختہ ہو جاتا تھا، مگر یہ رجحان اپنے کو ایسی صورت میں ظاہر کرتا تھا جو عقلاً مخصوص حالات کے مطابق تھی۔ یعنی جس کے ہاتھ میں یہ بچہ بھاوڑا دیکھتا اس کی طرف دوڑتا تھا، تاکہ جب کیڑے نظر آئیں، تو ان کو کھانے لگے غرض یہ دوڑنا حصول غذا کی پوری فعلیت میں تیاری کا صرف ایک قدم ہوتا تھا۔

---

[1] ہابھاوس صفحہ ۹۶

[2] ہابھاوس صفحہ ۱۴۸

یہاں نظریہ کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ جس حد تک کسی جبلی فعلیت کی تکمیل و ترمیم تجربہ کے زیر اثر ہوتی ہے، اُس حد تک یہ عقلی ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصلاً ہر عقلی ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب پہلے عمل میں عقل کو دخل نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف بعد کے اعادہ و تکرار میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مان لیا گیا ہے کہ مستقبل کا کوئی لحاظ یا پیش بینی بغیر سابقہ تجربہ کے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جبلی فعل جب پہلی بار واقع ہوتا ہے تو اس کو بالکل کورانہ اور غیر عاقلانہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ عقل تو اس کی مقتضی ہے کہ نمایت مطلوب کا کچھ نہ کچھ وقوف ضرور ہو۔ بخلاف اس کے نتائج کے سابقہ تجربہ کے بعد کم و بیش پیش بینی ممکن ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں جب کوئی تسویق یا رجحان اپنے کو عمل میں لاتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر بالکلیہ نہیں تو کم از کم کچھ تو یہ سابقہ نتائج ہی کے لئے عمل میں آیا ہے۔

مثلاً ایک کیڑا جو ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان میں سے کبھی بچے نکلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا یقیناً بے سمجھے بوجھے کرتا ہوگا۔ لیکن جو مرغی دیکھ چکی ہے کہ ایک مرتبہ انڈوں سے بچے نکال چکی ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ دوبارہ وہ انڈوں پر بالکل کورانہ بغیر سمجھے بوجھے متمکن ہوتی ہے ذرا دشوار ہے۔ بلکہ اس صورت میں لوگ غالباً بچوں کا تصور مرغی کو انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور آمادہ کر دیتا ہے دوسری طرف مثلاً ایسے پودے کو لو جو ایک مرتبہ جو بے دان سے بچ نکلا ہے، جب اس کو اپنا یہ بچنا یاد آتا ہے، تو کسی ایسی شے میں لگی ہوئی روٹی وغیرہ کے کھانے کی خواہش دب جاتی ہے، جو اس کے ذہن میں چوہے دان کی یاد تازہ کر دیتی ہے۔

لیکن اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ ہم کو اس سوال کا کوئی شافی جواب نہیں ملتا ہے کہ جب تجربہ سیکھنے کا عمل واقعی طور پر جاری ہوتا ہے اس وقت کیا ہوتا ہے؟ کیونکہ اس کی رو سے عقل صرف اس وقت وجود میں آتی ہے جبکہ جبلی فعل کا کسی نئے موقع پر اعادہ ہوتا ہے، اور تجربۂ ماضی اس کے عمل تطبیق کا تعین کرتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ دوسرے یا نئے موقع پر حیوان پہلے پہل سبق حاصل [illegible] ملکہ اس موقع پر تو [illegible] سیکھ چکا۔ [illegible] اس [illegible]

ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ تجربہ سے جو کچھ حاصل ہونا تھا وہ ہو چکا ہے۔ بالفاظِ دیگر سیکھنے کا عمل اسی وقت پورا ہو چکا جبکہ پہلا جبلی فعل واقع ہو رہا تھا۔ اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ اگر تجربہ سے سبق حاصل کرنا خود ہی ایک عقلی عمل ہے، تو جبلی فعلیت جس عقل کو مستلزم ہوتی ہے وہ محض تجربہ سے سیکھنے کے بعد کا اثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا مطلب تو یہ ہوگا کہ عقل پہلے پہل سابقہ عقل کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اب اگر ہم جبلی حرکات کے اولین عمل کی اس مخصوص صورت سے قطع نظر کریں تو اور جو کچھ ہم جانتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تجربہ سے سیکھنے کی شرط توجہ اور تسلسل غرض ہے، جو صحیح رجحانات و انتلافات اور لازماً اکتساب معنی وغیرہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس لئے غالب قیاس یہی ہے، کہ جبلی افعال میں بھی ایسا ہی ہوتا ہوگا۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ محض تمہارا ایک قیاس ہے، جس کی واقعات سے تحقیق ضروری ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں جو خیال پیش کیا جاتا ہے، کہ جبلی فعلیت شروع میں لازماً کورانہ ہونی چاہیے، وہ بھی تو اسی قسم کا صرف ایک قیاس ہی ہے جیسا کہ آئندہ چلکر تم کو معلوم ہوگا کہ اس کو بغیر کافی تحقیق کے بدیہی قرار دے لیا گیا ہے جب ہم اس قسم کے قیاسی دلائل کو چھوڑ کر حیوانات کے واقعی عمل کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے ان میں ابتدا ہی سے عقل کا موجود ماننا زیادہ قوی شہادت پر مبنی ہے۔ میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ حیوانات ابتدا ہی سے اپنے جبلی افعال میں فی الواقع ایسا طرز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سارے عمل کو ایک ہی سلسلۂ واقعات سمجھکر اس کی طرف برابر متوجہ ہیں، اور آئندہ جو کچھ ہوگا اس کو اپنی تیاری میں گویا ابھی سے دیکھ رہے ہیں یعنی ایسا نظر آتا ہے، کہ وہ کسی شے کے منتظر و متلاشی اور پہلے ہی سے آمادہ ہیں۔ نیز ان کی حرکات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو کچھ کامیابی یا ناکامی ہو رہی ہے، اس کے فرق کو گویا سمجھ رہے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی قابل ادراک نتیجہ حاصل نہیں ہوتا تو پھر کوشش کرتے ہیں اور جس حد تک پہلی کوشش ناکام رہتی ہے اس حد تک عمل میں رد و بدل کر دیتے ہیں۔ یہ تمام خصوصیات پرندوں کے عمل میں پہلی بار گھونسلا بناتے وقت بھی اسی طرح پائی جاتی ہیں جس طرح کہ دوسری بار اور ان افعال کے دوران میں بھی پائی جاتی ہیں جو کسی حیوان کی

زندگی میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتے ہیں۔
اب ظاہر ہے کہ جبلی عمل کو اصلاً عقلی ہی قرار دیا جاتا اگر لوگوں نے اس امر کو بدیہی نہ فرض کر رکھا ہوتا، کہ عقلی افعال کے لئے یہ ضروری ہے کہ نتائج کا پہلے ہی سے تصور ہو، اور یہ صرف گزشتہ تجربہ ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لہذا ہم کو دیکھنا ہے کہ اس فرض کی کیا حقیقت ہے۔

۵۔ جبلت کا اندھا پن کوئی فعل جس حد تک کہ یہ ایسے نتائج کا باعث ہوتا ہے جن کا فاعل قصد نہیں کرتا یا جو پہلے سے ذہن میں نہیں ہوتے، اس کو کورانہ فعل یا حرکت کہتے ہیں۔ ایک معنی کرکے تمام افعال خواہ وہ انسانی ہوں یا حیوانی غیر متوقع نتائج رکھتے ہیں۔ اس لئے ایک حد تک یہ سب کورانہ ہوتے ہیں لیکن بعض نتائج کی پیش بینی سے قاصر رہنا دیگر نتائج کی پیش بینی کے کلیتۃً منافی نہیں ہوتا۔ اس لئے جب تک خاص وجوہ نہ موجود ہوں ایک شے میں اندھے پن کو دوسری شے کے لئے شہادت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہم کو یہ فرض نہ کرلینا چاہئے کہ چونکہ گھونسلا بناتے وقت انڈوں کا دینا اور آئندہ نسل کی پرورش کرنا پرندوں کے پیش نظر نہیں ہوتا، اس لئے وہ سرے سے کوئی مقصد ہی نہیں رکھتے۔ ممکن ہے کوئی قریبی غایت ان کے پیش نظر رہتی ہو، اگرچہ نسبتہً ان بعید نتائج سے لاعلم اور اندھے ہوں، جو دیکھنے والے کو ان کے افعال کی غایات معلوم ہوتے ہیں۔

یہاں ہم کو جس خاص سوال سے بحث ہے، وہ یہ ہے کہ کیا حیوانات اس قسم کی قریبی غایات کو بھی پیش نظر رکھ سکتے ہیں۔ جن کے متعلق کا کہ انکو اپنے کسی سابقہ عمل سے تجربہ نہ ہولیا ہو؟ سب سے پہلے تو یہ امر ذہن نشین کرلینا چاہئے کہ جبلی فعل کے اولیں وقوع پر بھی تجربۂ سابق کا اثر یک قلم مفقود نہیں ہوتا۔ بقول ڈاکٹر مارس کہ "مجھے تو اس امر کا یقین ہے مرغی کے بچہ کو پہلی مرتبہ چونچ مارتے وقت اور ریط کے بچہ کو پہلے پہل تیرتے وقت، اپنے اُس طریق عمل کا خفیف سا شعور ضرور ہوتا ہے جس کو وہ عنقریب اختیار کرنے والا ہے، گو اس میں شک نہیں کہ یہ شعور بہت ہی خفیف و مبہم ہوتا ہے۔ اس یقین کی وجہ یہ ہے کہ کسی عضوی مخلوق سے کبھی کوئی ایسی نئی حرکت سرزد نہیں ہوسکتی جس میں کچھ ایسی حرکات

شامل نہ ہوں جو پہلے اس سے ظاہر ہو چکی ہیں۔ مثلاً مرغی کا بچہ جب پہلی مرتبہ چونچ مارنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کے جن عضلات کا اس وقت عمل ضروری ہوتا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جو پہلے مڑ چکے ہونگے۔ لہذا اس کو پہلے پہل چونچ مارنے وقت جو احساس فعلیت ہوتا ہے وہ بالکلیہ نیا نہیں ہوتا۔ یہ فعلیت اسی طرح گزشتہ تجربات سے تعلق رکھتی ہے جسطرح ہمارا ہر تجربہ سابق تجربات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نتائج کا نہایت ہی مبہم وقوف، جس کا سابقہ احساسات فعلیت کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے، مرغی کے بچہ کے ذہن میں چونچ مارنے سے قبل اس کے نتیجہ کا ایک موہوم سا وقوف پیدا کر دیتا ہے۔

جبلّی فعل کے اوّلین عمل میں گزشتہ تجربہ کا جو ممکن اثر ہو سکتا ہے، اس کے متعلق ڈاکٹر ہاٹرس نے جو دعوی کیا ہے، وہ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت کم معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہ بہت سی صورتوں میں نتائج کا نہایت ہی موہوم وقوف ہوگا۔ مگر بعض حالتوں میں بہت ہی واضح بلکہ بالکل ہی واضح ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک چڑیا پہلے پہل شکرے کو دیکھکر بھاگنے اور چھپنے کی جو حرکات کرتی ہے، یہ ایسی ہو سکتی ہیں جن کو یہ اکثر کر چکی ہے اور اس لئے ان کے محسوس نتائج کا اس کو پورا اندازہ ہوگا۔ بایں ہمہ شکرے کے اول مرتبہ نظر آنے پر جو مخصوص حرکات سرزد ہوتی ہیں، وہ بعینہٖ تجربۂ ماضی پر مبنی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا عمل خلقی طور پر ہوتا ہے۔ لہذا اس معنی کر کے یہ جبلت کا اولیں اظہار ہے۔ کیونکہ اس خاص طرز عمل کا اس خاص موقع پر ظہور اس وجہ سے نہیں ہوا ہے کہ گزشتہ زمانہ میں بعینہٖ ایسے ہی مواقع پر ایسی ہی حرکات ہوتی رہی ہیں۔ اس لئے اس کی جبلی نوعیت اس قسم کی حرکات کے سابقہ وقوع کے تابع نہیں، کیونکہ گزشتہ زمانہ میں اس قسم کی جو حرکات ہوئیں وہ شکرے کی عدم موجودگی کی صورتیں تھیں۔ نیز اس سوال سے بھی یہاں کوئی تعلق نہیں، کہ خود ان حرکات کے کرنے کی قابلیت کس حد تک جبلی یا اکتسابی ہے۔

جن حالات میں کہ تنہا رہنے والی بھڑیں اپنے گھروں کا سوراخ آخری طور پر بند کر لیتی ہیں، وہ بھی زیادہ تر اسی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ انکو گزشتہ زمانہ میں اس قسم کا تجربہ غالباً ہو چکتا ہے کہ سوراخ کو بند کرنے کے لئے کس قسم کے

طرزِ عمل کی ضرورت ہوتی ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ اس کو بند کرنا یہ جانتی ہیں۔ باقی جس شئے کی ایک خاص جبلت کے ذریعہ سے توجیہ کرنی پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نوع کی بھڑیں خاص حالات کے اندر ہمیشہ اس سوراخ کو بند کر دیا کرتی ہیں، اور ان کا یہ فعل بعینہ اسی طرح کے گزشتہ تجربہ کے تابع نہیں ہوتا۔

بس معلوم ہوا، کہ بجز بالکل ہی ابتدائی جبلی افعال کے باقی سب میں گزشتہ تجربہ کا ایک جز ضرور شریک عمل ہوتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں تو یہ جز بہت ہی اہم ہوتا ہے، جس سے قوسی نتائج کی بالکل واضح طور پر پیش بینی ہو سکتی ہے۔ لیکن با ایں ہمہ تمام واقعات متعلقہ کی اس سے پوری توجیہ نہیں ہوتی۔ اگر عقل کو تمام تر نتائج کے سابقہ تجربات ہی پر مبنی قرار دیا جائے تو پھر ہر حال میں عقل کی مقدار سابقہ تیاری کی اضافی مقدار کے متناسب ہونی چاہیے لیکن ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ پرندوں سے گھونسلا بنانے میں انتخابی توجہ، تسلسل توجہ اور کوششوں میں (تغیر کے ساتھ) جس استقلال کا اظہار ہوتا ہے، اس کی نتائج کے سابقہ تجربہ سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا نہایت ہی معمولی حصہ شریک ہوتا ہے، باقی دلچسپی اور توجہ جس شئے سے متعلق ہوتی ہے وہ خاص خاص حرکات اور ان کے تعلقات و تطابقات کا ایک مکمل نظام ہوتا ہے، نہ کہ اس نظام کے محض ایسے اجزا جو پہلے الگ الگ یا دیگر لواحق کے ساتھ واقع ہو چکے ہوں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر مائرس کا جو مفروضہ ہے اُسی سے مذاب جو وہماری اصلی مشکل حل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر عقل تمام تر سابقہ تجربات کی بنا پر وجود میں آتی ہے، تو ہمارے پاس ان ابتدائی اعمال کی کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں ہے جن سے کوئی سبق بالکل پہلے پہل حاصل ہوتا ہے۔

لہٰذا مجبوراً ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ جبلی افعال اس طرح کی عقلی نوعیت رکھتے ہیں جس کی توجیہ محض سابقہ تجربہ سے نہیں ہو سکتی لیکن ایسا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دینے میں پہلے ہم کو اس عقل کے کم و کیف کا تعین کرنا چاہیے جس کو زیر بحث صورت حالات تسلیم کر لینے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ مان لینا کافی معلوم ہوتا کہ (۱) انتخابی و انتظاری توجہ تنبیہ و تفہیم حسی مجموعوں کے ذریعہ سے حرکی فعلیت کو ممکن کر دیتی ہے (۲) اور اضافی کامیابی و ناکامی کی تمیز سے تغیر سعی کے ساتھ استقلال کا باعث ہوتی ہے

انتخابی توجہ دلچسپی یا غرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ غرض کا تعین خلقی طور پر ہوتا ہے، جس کو سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ مثلاً یہ خلقی میلان ہی ہے کہ شکرا صرف چھوٹے چھوٹے پرندوں اور ان کی حرکات ہی سے دلچسپی رکھتا ہے، اور گائے گھوڑے یا کیچلوں وغیرہ سے کوئی غرض نہیں کرتا۔ یہ دلچسپی یا غرض جبلی تحریک پر مع اس کی نوا ئے تاثر و جذباتی ہیجان کے مشتمل ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تسویق بذات خود اس معنی میں طلب ہوتی ہے کہ اس کی ایک غایت ہوتی ہو جس کے حاصل کرنے کی حیوان خود کوشش کرتا ہو۔ اس کا انحصار توجہ کی متوقع حالت کی نوعیت اور شرائط پر ہے۔ یہ توجہ جس انتظار و جستجو کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اگر وہ آیندہ کے متعلق کسی ایسی واضح توقع کو مستلزم ہے، جو اسی طرح کے صرف سابقہ تجربہ سے ماخوذ ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ سابقہ تجربہ کے بغیر جبلی تسویق کلیتہً کورانہ ہوگی۔

لیکن ایسا فرض کرنے کی کوئی کافی وجہ نہیں ملتی۔ ممکن ہے کہ ذہن کی متوقع حالت محض واقعی صورت حال کے مزید نشو و نما کے انتظار پر مشتمل ہو جس میں اس نشو و نما کی مخصوص نوعیت کا کوئی تصور نہ داخل ہو۔ اس کے لئے صرف اس امر کا وقوف فرض کرنا پڑتا ہے کہ موجودہ حالت تغیر پذیر ہے۔ یعنی یہ محض ہے نہیں بلکہ ہو رہی ہے۔ مستقبل کا ایسا خفیف ابتدائی خیال بالکلیہ غیر متعین نہیں ہوتا۔ یہ اس حد تک مخصوص و متعین ہے کہ ایک مخصوص صورت حال کے مزید نشو و نما سے تعلق رکھتا ہے (خصوصاً اس کے بعض منتخب اجزا سے) اور اس حد تک یہ مبہم ہوتا ہے کہ واقع ہونے والے تغیرات کی خاص نوعیت کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔ اس میں اہم بات صرف یہ ہے کہ صورت حال کو تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے جو طلب کو ممکن کر دینے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ حالت تغیر پذیر سمجھی جاتی ہے، تو ممکن ہے طبیعت اسکا اس طرح پر تغیر چاہے جس سے کہ محسوس تسویق کی تشفی ہو سکے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس طرح جبلی فعل اپنے اولین وقوع میں محض کورانہ بے چینی نہیں بلکہ ایک ادنی قسم کی طلب یا فعلی میلان ہوتا ہے، جو ایک ایسی غایت کی طرف راجع ہوتا ہے جو خود حیوان کے لئے واقعتاً غایت ہوتا ہے، نہ یہ کہ محض دوسروں

کو غایت معلوم ہوتا ہو۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ابتداءً حیوان کو اُن خاص وسائل کا کوئی تصور نہیں ہوتا جس سے کہ اس کی غایت حاصل ہو سکتی ہے، اور نہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاصل ہونے کے بعد اس غایت کی مخصوص صورت کیا ہوگی۔ اس قسم کی متعین پیش بینی صرف نتائج کے تجربہ سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اور جبلت حیوانی کی بہترین صورتوں میں یہ ضروری تجربات پہلے پہل ان حرکات سے حاصل ہو جاتے ہیں، جن کے لئے نظام عصبی کی موروثی ساخت موزوں ہوتی ہے۔ اس طرح قدرت حیوانات کو وہ لوازم پہلے ہی سے عطا کردیتی ہے، جن سے ان کی تجربی تعلیم شروع ہوتی ہے۔

اب مذکورہ بالا بحث کی روشنی میں اضافی کامیابی و ناکامی کی اس جبلی فہم و تمیز کی توجیہ کچھ دشوار نہیں، جس کا اظہار کوئی حیوان اپنی کوششوں کو بدل بدل کر کرتا ہے۔ اس عام اصول کی یہاں ہمارے پاس صرف ایک مثال ہے کہ حصول غایات میں ذہن اس امر کو کہ وہ درحقیقت کیا چاہتا ہے اور کیا نہیں چاہتا، کم و بیش واقعی آزمائش و تجربہ سے سیکھتا ہے۔ جبلی تشویق اپنی تشفی کے لئے ایسے طرز عمل کی مقتضی ہوتی ہے، جو بتدریج خاص محسوس نتائج تک پہنچاتا ہے لیکن اس تدریجی عمل کے کسی حصہ کا یہ اثر بھی ہو سکتا ہے کہ خلقی غرض کی تشفی نہ ہو۔ ایسی حالت میں یہ محسوس اثر عدم تشفی کا مرکز بن جاتا ہے اور بار بار یہ کوشش کیجاتی ہے کہ اس کے بجائے کوئی اور نتیجہ حاصل ہو۔ مثلاً تنہا رہنے والی بھڑ جو اپنے سوراخ میں مکڑیوں کو شکار کر کے جمع کرتی ہے، اس کو اکثر ان مکڑیوں کو سوراخ سے گزار نے میں وقت ہوتی ہے، جو بار بار اور مختلف طریقوں سے کوشش کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ ایک مثال میں ایسا دیکھا گیا کہ بھڑ اپنے سوراخ کے دروازہ سے تو مکڑی کو لے گئی ہے مگر یہ اندر جاکر پھنس گئی۔ کچھ دیر تک تو یہ اس کو اُسی حالت میں اندر لے جانے کی کوشش کرتی رہی، مگر اس میں جب کامیابی نہ ہوئی تو وہ اس کو باہر نکال لائی، اور ٹانگوں کو بہت زور سے دبا کر پھر کوشش کی۔ تاہم ابھی یہ سوراخ میں جانے کے قابل نہ ہوئی مگر بالآخر اس کو پھر اور کھینچ کر وہ اندر لے جانے میں کامیاب ہو ہی گئی۔

۲۔ جبلت کی نفسی حیثیت | جبلی عمل دراصل عقلی شعور سے مشروط ہے۔ اب ہم کو اس سوال

پر یہ غور کرنا ہے کہ یہ نفسی جز کس حد تک جبلت کا جز ہوتا ہے، اور کس حد تک یہ اظہار جبلت کی شرط ملا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ توجہ و جذبہ اور تجربہ سے سیکھنے کی عام قابلیت بذات خود جبلی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر ایسا دعویٰ کیا جائے تو لفظ "جبلت" سے اس کے سارے امتیازی معنی سلب ہو جائینگے۔ جبلت سے جو کچھ سمجھا جاتا ہے وہ یہ واقعہ ہے کہ خاص آلات کے اندر ایک خاص سلسلۂ حرکات چونکہ سابقہ تجربہ کے بغیر عمل میں آتا ہے اس لئے اس کو نظام عصبی کی خلقی ساخت سے منسوب کرنا پڑتا ہے۔ بعض صورتوں میں صحیح یا مناسب حرکات کی خود قابلیت کم و بیش بالکل خلقی ہوتی ہے۔ اور بعض میں یہ قابلیت کم و بیش گزشتہ حرکی عمل کے دوران میں حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن کسی مخصوص جزئی حالت میں جب ان کا ظہور ہوتا ہے، تو وہ جبلی ہی ہوتا ہے، کیونکہ بعینہ اس حالت کا پتہ سابقہ تجربات میں نہیں ملتا۔

یہی اصول نفسی احوال و اعمال پر بھی صادق آتا ہے صادق آتا ہے یعنی محض دلچسپی اور توجہ کی عام قابلیت جبلی نہیں ہوتی لیکن جہاں ہم کسی حیوان کو کسی ایسی خاص جزئی شے کے متعلق جذبات سے متہیج، یا اس کی طرف متوجہ پاتے ہیں، جس سے گذشتہ زمانہ میں اس کو کوئی نفع یا نقصان نہ پہنچا ہو اور نہ اس وقت پہنچ رہا ہو تو اس قسم کی دلچسپی و توجہ کو صحیح معنی میں جبلی ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ دیگر اشیا کے بجائے صرف اس خاص شے کی موجودگی میں اس کا ظاہر ہونا محض خلقی رجحان ہی کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ بلی کا بچہ جب سامنے کی اور چیزوں کو چھوڑ کر اُونی دھاگے کے ہلتے ہوئے گولے سے دلچسپی لیتا ہے، یا جب کوئی جانور اپنے ایسے قدرتی دشمن کو دیکھ کر خوف یا غصہ کا اظہار کرتا ہے، جس کو پہلے کبھی نہ دیکھا ہو تو یہ جبلت ہی ہوتی ہے۔ بعض خلقی دلچسپیاں صرف خارجی ہی چیزوں سے نہیں بلکہ عضوی حسوں سے بھی مشروط ہوتی ہیں (مثلاً بھوک یا جنسی ہیجان)، اور جبتک یہ حسیں موجود نہیں ہوتیں ان کا اظہار نہیں ہوتا۔ چنانچہ پرندے صرف موسم بہار میں اپنے آشیانے بناتے ہیں، جب کہ ان پر جنسی احساس کا غلبہ ہوتا ہے۔

تجربہ سے سبق حاصل کرنے کی قابلیت کو بھی جبلی سمجھنا چاہیے، کیونکہ بعض تجربات سے سبق حاصل کرنا اور بعض سے نہ کرنا یہ خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہو سکتا ہے۔ بالعموم جن چیزوں میں حیوان کو جبلی دلچسپی ہوتی ہے ان کو یہ بہت سرعت وصحت

کے ساتھ حاصل کر لیتا ہے۔ کتے اور بلیاں اپنی طبعی افعال مثلاً شکار کرنے اور لڑنے کو بہ نسبت اُن غیر طبعی کرتبوں کے جن کی ان کو تماشے کی غرض سے مشق کرائی جاتی ہے، بہت زیادہ ترقی دے سکتے ہیں۔

اس امر کی اہمیت مختلف انواع حیوانات میں مختلف ہوتی ہے۔ جس قدر کہ انکا خلقی عمل شروع سے ان کے حالات زندگی کے زیادہ مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اس میں مزید تغیر کی کم ضرورت ہوتی ہے، اور جس قدر کہ انکا خلقی عمل ان کے حالاتِ زندگی کے کم مطابق ہوتا ہے، اسی قدر تجربہ کے ذریعہ اسمیں تغیر کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ بالعموم جتنا ہم حیوانی زندگی کے ادنیٰ مراتب کی طرف جاتے ہیں اتنا ہی تجربہ سے سیکھنے کا دائرہ تنگ ہوتا جاتا ہے۔ اور جتنا اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں اکتسابی عمل کا میدان وسیع ہوتا جاتا ہے۔ چنانچہ حشرات الارض تجربہ سے نسبتہً بہت ہی کم سیکھتے ہیں، کیونکہ انکی جبلی حرکات ان کی زندگی کے خاص حالات وضروریات کے پہلے ہی سے مطابق ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے کتوں اور بندروں کا جبلی عمل اپنی اصلی حالت میں ان کی احتیاجات کے پوری طرح مطابق نہیں ہوتا۔ اس لئے ان کو تجربی فعلیت سے بہت کچھ حاصل کرنا پڑتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مفید تجربات سے سبق حاصل کرنے کی جو قابلیت ان میں پائی جاتی ہے، وہ ان کے خلقی مواہب کا نسبتہً زیادہ حصہ ہوتی ہے۔

اسمیں شک نہیں کہ بعض چیزوں میں تجربہ سے سبق آموزی کی خاص قابلیت ایک حد تک بندھے ہوئے خلقی اغراض کے تابع ہوتی ہے۔ لیکن یہ بھی قوت حافظہ کی ایک خاص صلاحیت کو مستلزم ہوتی ہے، جو جبلی افعال سے وابستہ خاص خاص تجربات کو محفوظ رکھتی ہے۔

۷۔ انسانی جبلت اس امر کا انحصار کہ انسان میں جبلت کس حد تک موجود ہے، لفظ "جبلت" کی تعریف پر ہے حیوانی افعال میں ہم ایسے مختلف خلقی اجزا کو معلوم کر چکے ہیں جو سب کی سب جبلی کردار کی ساخت میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن ان میں سے بعض کا وجود تو واضح طور پر ہوتا ہے اور بعض بالکل یا تقریباً بالکل مفقود ہوتے ہیں اس لئے یہ مسئلہ بحث طلب ہو جاتا ہے کہ کن اجزا کو ہم اصلی وحقیقی کہیں

اور کن کو غیر اصلی قرار دیں۔

حیوانات میں اکثر بطور مواہب جبلی کے ایسی مخصوص اور پیچیدہ حرکات کی قابلیت ہوتی ہے، جن کی اکثر پہلے سے مشق نہیں ہوتی یا بہت کم مشق ہوتی ہے۔ بالعموم یہ حرکات اس طرح انجام پاتی ہیں کہ شروع ہی سے ان کا مفید ہونا کافی طور پر یقینی و متعین ہوتا ہے مثلاً ابابیل جب پہلے پہل اپنے آشیانہ سے اڑتی ہے، تو اس کی یہ اڑان ایسی ضرور ہوتی ہے جو اس کو گرنے سے محفوظ رکھتی، اور ہلاکت سے بچاتی ہے۔[1] گوریا اور بعض دیگر پرندوں کی پہلی اُڑان تو اور بھی زیادہ مشاق پرندوں کی اُڑان کے مشابہ ہوتی ہے۔

اب اگر انسان کے جبلی مواہب کا اس قسم کے حرکی میلانات سے مقابلہ کیا جائے جو پہلے ہی درست ہوتے ہیں تو ایسے بہت ہی کم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً آدمی کے بچہ کو چلنا زیادہ تر کوشش و ناکامی کے ایک طویل عمل کے بعد آتا ہے۔ باقی اس کا جو جزء اصلی ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے کہ جب بچہ کو اس طرح کھڑا کر کے چلانا چاہتے ہیں کہ اس کے پاؤں زمین سے لگے ہوں تو اس کی ٹانگیں یکے بعد دیگرے حرکت کرتی ہیں۔ اسی طرح بچہ کے منہ میں اگر کوئی شے رکھدی جائے تو اس کو کاٹنا، کسی شے کا پکڑ کے اپنے منہ تک لیجانا، گھٹنوں چلنا، بامعنی آوازیں نکالنا، جذبات کا رونے ہنسنے، منہ بنانے وغیرہ سے ظاہر کرنا بھی خلقی ہی رجحانات پر مبنی ہوتا ہے۔ مگر بس انھیں چند چیزوں پر ان حرکات کی فہرست تقریباً ختم ہو جاتی ہے جو انسان میں اس طرح تعین کے ساتھ خلقی طور پر موجود ہوتی ہیں کہ شروع ہی سے ابابیل کی اڑان کی طرح اس کے لئے کارآمد ہو سکیں۔

بخلاف اس کے اگر ہم حرکات کی متعین صورت کو نہیں بلکہ محض ان خلقی رجحانات کو جبلت تصور کریں، جو خاص حالات میں، خاص طریق عمل کا باعث ہوتے ہیں، تو انسانی جبلت کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً بھاگنے اور چھپنے کی حرکات زیادہ تر اکتسابی ہوتی ہیں، مگر کسی ڈراونی شے کو دیکھ کر بھاگنے یا چھپنے کا رجحان تمام تر تجربہ ہی پر ہرگز مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ جس وقت سے بچہ دوڑنے کے قابل ہو جاتا ہے اسی وقت سے اس کا خوف بھاگنے اور چھپنے کی صورت میں ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اور بار ہا بڑی عمر کے لوگوں میں بھی، جو تاریک راتوں

[1] لائڈ مارگن، رسالۂ نفسیات برطانیہ صفحہ ۲۲۵

کے کسی عجیب وغریب شور یا بادلوں کی سخت گرج سے بستر میں اپنا منہ چھپا لیا کرتے ہیں) (جو کوئی معقول تحفظ نہیں ہونا) ان میں بھی یہی میلان عمل کرتا ہے۔

پھر خاص حالات کے اندر متعین حرکات کے لئے جو اصلی رجحانات پائے جاتے ہیں اُن کو بھی ہم غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کردیں اور جہاں کہیں مخصوص خلقی دلچسپی دلوجہ اور ایک چیز کے مقابلہ میں دوسری کے لئے تجربہ سے سبق آموزی کی قابلیت پائی جائے اس کو جبلت سے تعبیر کریں تو ظاہر ہے کہ انسان کے جبلی مواہب حیوانات سے کہیں زیادہ پیچیدہ و متنوع ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن کی ساری ترقی کی بنیاد اسی قسم کے خلقی رجحانات ہیں، جن کے بغیر ان کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔

مگر اس واقعہ پر دو باتوں کی وجہ سے پردہ پڑ جاتا ہے۔ اول تو انسان میں خلقی جز اپنی اکتسابی ترقی کی بنا پر حیوانات کی بہ نسبت بہت زیادہ تبدیل و متغیر ہوجاتا ہے دوسرے یہ کہ انسان کے خلقی مواہب مختلف افراد میں بہت زیادہ مختلف ہوتے ہیں۔

پیدائشی دلچسپی اور تجربہ سے استفادہ کی سب سے زیادہ نمایاں مثالیں غیر معمولی ذہانت کے لوگ ہیں اور خصوصاً وہ جن کو ہم مجتہدانہ دل ودماغ والا کہتے ہیں "اگر موزارٹ تین سال کی عمر میں نہایت ہی ادنیٰ مشق کے بعد پیانو بجا لینے کے بجائے بغیر کسی قسم کی مشق کے کوئی راگ نکال لیتا"، تو یہ ویسی ہی جبلی قابلیت ہوتی، جیسی کہ چڑیا کے بچہ سے اس کی پہلی اڑان میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اتنی خفیف مشق سے پیانو بجا لینا بھی مخصوص خلقی قابلیت ہی پر مبنی تھا جس کو اگر ہم چاہیں تو جبلت کہہ سکتے ہیں۔ اپنے ذہن کے پیدائشی رجحان کی بنا پر، اس کو موسیقی کے ساتھ بے انتہا دلچسپی تھی اور وہ اسکو نہایت ہی غیر معمولی سرعت وصحت کے ساتھ تجربہ سے سیکھ سکتا تھا۔ یہی حال ریاضی میں نیوٹن کا، تاریخ طبعی میں ڈارون کا اور نقاشی میں گیاٹو کا تھا۔ اسی قسم کی مخصوص صلاحیتیں عموماً معمولی اشخاص میں بھی ہوتی ہیں، اگرچہ مقابلتہً یہ بہت ہی ادنیٰ ہوتی ہیں۔ بعض لڑکوں کے لئے ریاضی پانی ہوتی ہے لیکن بعضوں کا یہ حال ہوتا ہے، کہ پہاڑوں سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔

اب اس قسم کے میلانات میں سے جو افراد کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ساری

ہے۔ (۴) فروتنی اور تحکم یا خود نمائی کی جبلتیں جن کے ساتھ انقیاد اور ترفع کے جذبات ہوتے ہیں۔ اس تحت میں تصنع، دکھاوا انفعالات شرم وخفت وغیرہ کے میلانات داخل ہیں جو کم سن بچوں اور سن رسیدہ اشخاص سب میں ہوتے ہیں۔ (۵) ماں باپ کی شفقت اور عام رحمدلی کی جبلت جس میں اُس غصّے وناگواری کو شامل کیا جاسکتا ہے جو بچوں یا بیکس اور نادان کی تکلیف یا ان پر ظلم وزیادتی دیکھ کر پیدا ہوتی ہے۔ (۶) جنسی جبلت جس میں لمسی احساس اور نسوانی حیا وحجاب وغیرہ شامل ہے۔ (۷) گروہ بندی یا مل کر رہنے کی جبلت۔ جو بہ لحاظ اس کے بہت اہم ہے کہ ان پیچیدہ جذبات وعواطف کے لئے راستہ صاف کرتی ہے جو اجتماعی تعلقات سے وابستہ ہیں۔ اس جبلت کی اصل ہمجنسوں کے ساتھ کی جستجو اور اُن سے علٰحدگی کی وحشت دبے چینی، نیز گلہ یا گروہ کے خطرہ وضرر کو اپنا خطرہ وضرر سمجھنا، معلوم ہوتی ہے۔ (۸) جبلت حصول، جو ان پیچیدہ تسویقات و جذبات کا باعث ہوتی ہے جن کا تعلق قبضہ وملک سے ہے۔ ابتدائی صورت میں یہ جبلت تسویق ذخیرہ اندوزی کے مماثل ہوتی ہے جو اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے، مثلاً اعداد وشمار پر مبنی تحقیق سے معلوم ہوتا ہے، کہ بہت کم بچے ایسے ہوتے ہیں جو کسی نہ کسی قسم کی ایسی چیزوں کا ذخیرہ بڑے ہونے تک نہ کرتے رہے ہوں جن کی عموماً کوئی خاص غایت نہیں ہوتی"۔

خلقی میلانات کی اس فہرست پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سب کم وبیش عام طور سے پائے جاتے ہیں، بااین ہمہ ان میں سے بعض دوسروں کی نسبت بہت زیادہ عام ہیں۔ مثلاً جنسی جبلت۔ نیز تجربہ کے اثر سے قطع نظر کرلینے پر بھی یہ مختلف افراد میں صورت وقوت دونوں لحاظ سے بہت اختلاف رکھتے ہیں۔ مثلاً عاشق ہوجانا ایک جبلی شئے ہے لیکن سب کا عشق شدت وغیرہ میں یکساں نہیں ہوتا اور نہ سب ایک ہی قسم کے اشخاص پر عاشق ہوتے ہیں۔

آخر میں ہم کو اس امر کا تصفیہ کرنا ہے کہ آیا لفظ جبلت کو اس وسیع مفہوم میں لیا جائے یا صرف ایسی حالتوں تک محدود رکھنا چاہیئے جن میں ایک طلبی میلان کا خلقی طور پر کسی مناسب اور خاص قسم کی متعین حرکی فعلیت سے تعلق ہوتا ہے

دونوں پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جا سکتا ہے لیکن اس امر کا لحاظ کر کے کہ حال کے مستند علمائے نفسیات مثلاً پروفیسر جیمس اور میگڈوگل (جو اس موضوع کو حیاتیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی پہلو سے دیکھتے ہیں) پہلی ہی صورت کی طرف گئے ہیں، اور جو زبان کے عام استعمال کے بھی مطابق ہے۔ یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ وسیع تر معنی کو ترجیح دیجائے۔

(۲)

عمل ادراک اور تجربہ

ا۔ عمل ادراک کا مقابلہ مستقل سلاسل تصورات سے

جبلی افعال سے بحث کرتے وقت عمل ادراک کی عام نوعیت اوپر پوری طرح بیان کی جا چکی ہے۔ یہ عمل اس حد تک عقلی ہوتا ہے کہ اس میں توجہ، طلب غایات، کامیابی و ناکامی کی تمیز، تبدیل کوشش کے ساتھ استقلال اور تجربہ سے سیکھنا داخل ہوتا ہے لیکن خالص ادراکی عقل محض اس حرکی فعلیت کی رہنمائی و انضباط سے تعلق رکھتی ہے، جو کسی موجودہ صورتِ حال اور اس کے اکتسابی معنی سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ اکتسابی معنی ان ضمنی تصورات سے پیدا ہوتے ہیں جو واقعی حسوں سے غیر منفک طور پر وابستہ ہوتے ہیں۔ اس لئے ادراکی شعور کو، گذشتہ، آئندہ یا غیر موجود چیزوں سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا، بجز اس کے کہ یہ چیزیں موجودہ صورتِ حال سے کوئی نہ کوئی تعلق رکھتی ہوں۔ طلب غایات میں یہ شعور ہمیشہ ایک موجودہ صورت حال سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف تدریج ایک ایک قدم آگے بڑھتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ ایک لحاظ سے بالکل واقعی و خارجی حرکت کی سی حیثیت رکھتا ہے یعنی جس طرح مثلاً چلنے کی حرکت میں ہم درمیانی مقامات سے گزرے بغیر اپنے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں پہنچا سکتے، اسی طرح عمل ادراک میں ہمارا خیال حال کے درمیانی مدارج طے کئے بغیر مستقبل تک نہیں پہنچ سکتا۔

اس میں مستقبل کا جو کچھ لحاظ ہوتا ہے، وہ حال ہی کے نقطۂ نظر سے ہوتا ہے۔ یہ لحاظ دراصل توجہ کی انتظاری حالت میں متضمن ہوتا ہے، جس میں حال کو عارضی و تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے، یعنی صرف یہی نہیں سمجھا جاتا کہ کوئی شے ہے بلکہ ہونے والی ہے۔ سابقہ فعلیت کے نتائج کا تجربہ مستقبل کے اس لحاظ کو اور بھی مخصوص و متعین کر دیتا ہے، کیونکہ اس سے جو شے واقعتاً موجود ہے اس میں اکتسابی معنی کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔

کسی جاندار کا شکار کرنے میں جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے، وہ بلی کے بچہ کے کھیل میں اس سے قبل ہی موجود ہوتی ہیں کہ واقعتاً اس نے کوئی شکار کیا ہو، بلکہ اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ نقل سے بھی اس کو ان حرکات کے سیکھنے کا موقع نہیں ملا ہوتا۔ بلی کا بچہ پہلے گھات لگانے کی صورت اختیار کرتا ہے، پھر اونی گیند وغیرہ جس شے سے کھیل رہا ہو اس کی طرف دبے پاؤں چپکے چپکے جاتا ہے، اس کے بعد دبک کر اچانک اپنے جھوٹ موٹ کے شکار پر جھپٹ پڑتا ہے، اس کو دانتوں اور پنجوں سے دباتا اور پریشان کرتا ہے اور آخر کار چھوڑ کر پھر اسی عمل کو دہراتا ہے۔ گھات میں بیٹھنا، دبے پاؤں قریب آنا، اور جھپٹنا وغیرہ متعدد حرکات ایک ہی فعلیت کے مختلف مدارج ہیں۔ یہی واقعی شکار کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ اس قسم کے افعال میں حیوان کا عمل تمامتر واقعی ارتسامات حس کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ترقی پذیر صورت حال کا ہر موجودہ قدم جسم و ذہن کو آئندہ قدم کے لئے تیار کر دیتا ہے۔ ساری فعلیت خارجی حالات کے ایک ایسے سلسلہ سے متعلق ہوتی ہے، جو مزید ترقی کا موقع دیتا ہے۔ اب اگر ان خارجی مواقع سے موثر طور پر کام لینا ہے تو ظاہر ہے، کہ حیوان ان کے متعلق بالکل منفعل ہی نہیں رہ سکتا۔ بلکہ اس کو ان مواقع کی تلاش میں رہنا چاہیے اور اپنے کو تیار رکھنا چاہیے کہ جب یہ پیش آئیں تو مناسب عمل کر سکے۔ لہٰذا ادراکی فعلیت کے ساتھ توجہ کا پایا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ جن خارجی احوال و شرائط کا اس فعلیت کی ترقی سے تعلق ہوتا ہے، ان کی طرف توجہ برابر منعطف ہوتی رہتی ہے، تاکہ ان کو مفید مطلب بنایا جا سکے۔

اب دیکھو کہ توجہ فی الجملہ ہمیشہ متوقعانہ یا انتظاری حیثیت رکھتی ہے۔

جس حد تک کسی شے کے متعلق کافی مفید مطلب معلومات پہلے ہی سے موجود ہوں اس حد تک توجہ کا کام پورا ہو چکتا ہے۔ خیال کا رخ خواہ وہ ادراکی ہو یا تصوری طلب کے رخ کے مطابق ہوتا ہے۔ طلب اپنے مطلوب کی جانب ہمیشہ تشکیلی رہتی ہے۔ لہذا توجہ جو طلب ہی کی ایک صورت ہے، (جس نے اپنے کو وقوف میں محدود کر دیا ہے اور اس لئے وقوف کو اپنا رہنما بناتی ہے) لازماً حال کی تاریکی سے ہمیشہ مستقبل کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ توجہ کرنے کے معنی ہی منتظر متوقع و ہوشیار رہنے کے ہیں۔ کسی تاریک مقام سے گزرتے وقت جب ہم روشنی کو ساتھ لیتے ہیں تو اس کے استعمال سے ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ کہاں جا رہے ہیں نہ یہ کہ کہاں ہیں۔ یہ ہمارے آئندہ قدموں کی رہنمائی کرتی ہے نہ کہ ان کی جو ہم پہلے ہی چل چکے ہیں۔ لہذا اگر ہم چاہیں تو استعارۃً یوں کہہ سکتے ہیں کہ توجہ وہ روشنی ہے جس کو طلب اپنا راستہ دیکھنے کے لئے استعمال کرتی ہے۔ البتہ صرف اس قدر یاد رکھنا چاہیئے کہ توجہ کوئی خارجی روشنی نہیں بلکہ طلب ہی کا وقوفی پہلو ہے۔ ادراکی فعلیت کے سلاسل، اپنے سارے دوران میں اس ذہنی انتظار یا توقع پر مشتمل ہوتے ہیں جس کی خارجی علامت آلات حس کا حصول ارتسامات کے لئے پہلے ہی سے تطابق اور جسم کی پہلے ہی سے یہ تیاری ہوتی ہے کہ موقع آتے ہی فوراً حسب ضرورت عمل کر سکے۔

اس قسم کا عمل تطابق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان کا کم و بیش کامل طور پر جبلی مواہب سے تعین ہو سکتا ہے۔ لیکن اعلیٰ حیوانات اور خاص انسان میں ان کا بڑی حد تک تجربہ کے واسطہ سے اکتساب ہوتا ہے۔ اب جب تک کہ تصورات عاملہ خفی یا مضمر رہتے ہیں، جن سے معنی کا صرف ابتدائی اکتساب واحیا ہوتا ہے اور جو محض ابتدائی مرکبات پیدا کرتے ہیں تو اس سے عمل ادراک کی اساسی نوعیت متغیر نہیں ہوتی۔ خیال ہنوز براہ راست حرکی فعلیت اور اسی نقطۂ نظر تک محدود ہوتا ہے جس کا تعین اس کے لئے حاضر الوقت واقعی حسی تجربہ سے ہوتا ہے۔

ایک شخص جو دشوار گزار چٹان پر چڑھ رہا ہے، اس کی توجہ تمام تر چٹان

کے پکڑنے اور اس پر ہاتھ پاؤں چلانے میں مصروف ہوتی ہے۔ اس وقت
اس کی فعلیت زیادہ تر اُن عضلی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جن کی حسی ادراک رہنمائی
کر رہا ہے۔ اس قسم کے اعمال جیسے کہ مثلاً سوئی میں تاگا ڈالنا ہے۔ یہ مستقل یا آزاد
تصورات کو وجوباً مستلزم نہیں ہوتے۔ توجہ تمام تر ہاتھ کی رہنمائی اور آنکھ کی مدد سے
اس کی حرکات کی دیکھ بھال میں مصروف ہوتی ہے۔ یہی تتے ہوئے رسے پر چلنے یا بائیسکل
پر توازن کو قائم رکھنے (جہاں تک کہ اس میں توجہ درکار ہوتی ہے) اور دیگر جسمانی
کرتبوں میں بھی ہوتا ہے۔ ان مثالوں میں ادراکات علیحدہ علیحدہ واقع نہیں ہوتے،
بلکہ ان کی حیثیت ایسے سلسلوں کی ہوتی ہے، جن کے اندر ایک خاص وحدت
پائی جاتی ہے، جیسی کہ سلسلۂ تصورات یا سلسلۂ فکر میں پائی جاتی ہے۔ اس قسم کا ہر
سلسلہ ایک مفرد پیچیدہ ادراکی عمل ہوتا ہے۔ اس میں اور سلسلۂ تصورات
میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اس کے اجزا کا تسلسل محض ذہنی احوال، مثلاً مساک و
ائتلاف ہی پر مبنی نہیں ہوتا، بلکہ اس میں ان حسی ارتسامات کو بھی دخل ہوتا ہے
جو خارجی حالات اور حرکی فعلیت کے مشترک اثر پر موقوف ہوتے ہیں جہاں تک
کہ یہ حرکی فعلیت پر موقوف ہوتا ہے فاعل کے تابع اور اس کے قابو میں ہوتا ہے

بخلاف اس کے مستقل بالذات یا آزاد و غیر پابند تصورات اس طرح
کسی خاص موقع سے متعلق جسمانی عمل کے پابند نہیں ہوتے، اور نہ اس حسی تجربہ کے
نقطۂ نظر تک محدود ہوتے ہیں، جو واقعاً موجود ہے۔ جو خیال ذہنی تمثالات پر یعنی
واضح و جلی تصورات کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے، وہ حاضر کے حالات سے الگ
رہ کر ماضی و مستقبل اور غائب و ممکن کی ساری دنیا میں آزادی کے ساتھ بے روک
ٹوک پھر سکتا ہے۔ مثلاً ہم اس وقت جبکہ میز کے سامنے بیٹھے ہوئے ہیں اپنے
کو لندن میں بائیسکل پر سیر کرتا ہوا تصور کر سکتے ہیں، اور یہ بھی پہلے ہی سے متعین
کر سکتے ہیں کہ ہم کو کہاں جانا ہے اور وہاں کیا کیا دیکھنا اور کرنا ہے۔ حتیٰ کہ
ہم اپنے کو چاند تک میں موجود خیال کر سکتے ہیں، اور اُن ممکن واقعات کا تصور
کر سکتے ہیں جو وہاں پیش آئینگے۔

ماضی و مستقبل، غائب و ممکن تک پہنچا دینے کی اسی تصوری قوت کا ایک

نیتو یہ بھی ہے کہ طلب غایات میں ہم جسم کی تنگنائے تنگ محدود نہیں رہتے۔ قبل اس کے ہمارا جسم اُن تک پہنچے تصور اس کو عبور کر جا سکتا ہے۔ ہم کسی معاملہ میں آئندہ کی تحقیقات و ضروریات کو تصور اُ پیش نظر رکھ کر پہلے ہی سے ایک مناسب راہ عمل مقرر کر سکتے ہیں۔ اور ایسا کرنے سے ہم موجودہ صورت حال سے قدم بقدم آگے بڑھنے پر مجبور نہیں ہوتے۔ بلکہ اس کے برعکس ہم انتہا سے شروع کرکے ابتدا کی طرف [illegible] سکتے اور [illegible] نقطہ تک پہنچ سکتے ہیں، جہاں سے کہ واقعی عمل شروع ہوگا۔ مثلاً اگر [illegible] مقصود [illegible] ہے جس کے حصول کے لئے ہم کو 'ا' 'ب' اور 'ج' [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] سے شروع کرکے پہلے [illegible] آئیں پھر [illegible] پھر 'ا' پر۔

[illegible] ایک اور نہایت [illegible] کہ اد[illegible] کی سطح پر واضح تعقلات نہیں ہوتے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ جزئی واقعات یا [illegible] عموم و کلیت کا اس حیث کلیت کوئی علم نہیں ہوتا۔ مثلاً نوع انسان یا [illegible] کا اس یا اُس خاص انسان یا فرس سے ممتاز و مستقل کوئی وقوف نہیں ہوتا۔ اس سے بھی کم اُن تجریدی معنی کا امتیاز ہوتا ہے جو کہ مثلاً فطرت انسانی یا فطرت فرسی کے الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ کلی یا عام کا سرے سے کوئی وقوف ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پہچان یا شناخت جس شے کا نام ہے، اس کا مطلق وجود نہ ہوتا۔ بھلا اگر ایک کتا دوسرے کتے یا ہڈی کو جب دیکھتا ہے تو پہچان لیتا ہے بلکہ تسلسل توجہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ کسی شے کو ہم اس کے مختلف احوال شعور میں وہی شے سمجھیں۔

حقیقت یہ ہے کہ زیادہ ابتدائی حالتوں میں شناخت کے لئے کلی و جزئی کے امتیاز کی ضرورت ہی نہیں۔ بلکہ صرف ایک مبہم و خفی سا وقوف کافی ہو جاتا ہے جس میں کلی کو کوئی جداگانہ معروض فکر نہیں سمجھا جاتا۔ چنانچہ جب صبح غسل کے وقت میں تولیہ اور اسفنج کو پہچان کر الگ الگ چیزوں کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں، تو اس وقت مجھ کو ان کی صنف یا نوع کا خیال نہیں آتا۔ یعنی اپنے خاص وجزئی

تولیہ یا اسفنج کے مقابلے میں جس کا ادراک ہو رہا ہے میں کلی کا کوئی ایسا وقوف نہیں رکھتا جیسا کہ ان قضایا کی صورت میں ہوتا ہے کہ "یہ ایک اسفنج ہے" یا "یہ ایک تولیہ ہے" [illegible] اور [illegible] کی عام نوعیت کا وقوف اس خاص جزئی اسفنج یا تولیہ ہی کے وقوف میں شامل ہوتا ہے اور ذہنی طور پر اس سے ممتاز و علیحدہ نہیں ہوتا۔ اسطرح [illegible] کہ جزئی کے وقوف میں کلی شامل ہوتا ہے، اس حد تک گو کہ شناخت کا ایک نوعی [illegible] ادراکی [illegible] موجود ہوتا ہے، تاہم یہ حکم ایسا نہیں ہوتا جس میں موضوع و محمول ذہن [illegible] ایک [illegible] دوسرے سے جدا موجود ہوں۔ اس سے بھی کم ادراکی صورت میں ایسے [illegible] ہوتے ہیں جن میں ایک کلی حد موضوع ہو اور دوسری محمول، مثلاً یہ [illegible] ہوتا ہے۔ یا گھوڑا چوپایہ ہے۔

ادراکی سطح پر موازنہ کا وجود بہت ہی ادنیٰ درجہ کا ہوتا ہے۔ یعنی زیادہ سے زیادہ یہ فرق اور مماثلت کے [illegible] مبہم وقوف تک محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ عام خصوصیات کا وقوف صرف تعقل میں ہوتا ہے، جبکہ توجہ ان خاص امور پر مبذول کی جاسکتی ہے۔ جن میں مختلف چیزیں ایک دوسرے کے مماثل ہوتی ہیں۔

اسی طرح نقل و تقلید کی صورت بھی محدود ہوتی ہے۔ محض ادراکی شعور کی حالت میں [illegible] دوسرے شخص کے فعل پر توجہ کرنے سے اسکے عمل کا میلان [illegible] صورت [illegible] ہوتا ہے جب کہ اور حالات موافق ہوں لیکن دانستہ یا استفہامی [illegible] کی اس لئے تقلیہ کرتا ہے، کہ [illegible] طور پر سمجھ چکا ہے کہ [illegible] ایسا نتیجہ مرتب ہوتا ہے جس کو کہ میں [illegible] چاہتا [illegible] آزاد [illegible] کلیات کے [illegible] حیثیت کلیات تعقل ہی پر مبنی ہوتی ہے [illegible]۔ ایک بچہ [illegible] ادراک کی بنا پر چمچہ سے سینی کو بجانے لگے، کہ اس نے کچھ ایسا کرتے دیکھا ہے، اور پھر یہ اس کو اس لئے بجاتا رہے کہ اس میں لطف آرہا ہے۔ اب اگر کسی شخص کی خاص حالات کے اندر اسطرح نادانستہ نقل خوشگوار نتائج کا باعث ہو، تو اس شخص کی ان حالات میں نقل کا عام رجحان قوی ہوجاتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ عادت بن جائے لیکن بغیر مستقل یا آزاد و سلسلۂ تصورات کے کوئی بچہ محض اس لئے کنجی لے کر الماری سے مٹھائی نکالنے کے لئے

نہیں جا سکتا ہے کہ اس نے مجھ کو پہلے ایسا کرتے دیکھا ہے اور یہ بات اچھی طرح سمجھ لی ہے، کہ مٹھائی حاصل کرنے کی خواہش اس طریقہ سے پوری ہو سکتی ہے۔

سب سے آخر یہ کہ ادراکی شعور میں امکانی شقوں کا کوئی ایسا امتیاز نہیں ہوتا کہ ان پر ذہن انفرادی طور پر ایک دوسرے سے علحدہ غور کر سکے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کتے کو جب شکار کی بو کے متعلق غلطی ہو تو وہ ذرا دیر کے لئے ٹھٹک جائے اور توجہ کی حالت میں ٹھہرا رہے تا انکہ کوئی ایسی بات پیش آئے کہ دیگر سمتوں کو چھوڑ کر ایک سمت کا فیصلہ کر لے۔ لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں موجود کہ اس کے ذہن میں کوئی ایسی بات ہوتی ہے جس کی بنا پر گویا وہ اپنے دل میں یوں کہتا ہے، کہ اگر میں فلاں طرف مڑوں تو کیا ہوگا؟ اور اس کے بجائے اگر دوسری سمت کو اختیار کروں تو کیا ہوگا؟ کیونکہ ذہن کسی عمل کی مختلف صورتوں یا واقعات کے ممکن پہلوؤں پر صرف آزاد تصورات ہی کے ذریعہ فکر کر سکتا ہے۔

اس کے ساتھ ادراکی عمل کے تخلیقی یا تعمیری پہلو کی ایک نہایت اہم تحدید ضروری ہے۔ جس طرح ادراکی شعور امکانی شقوں پر غور نہیں کر سکتا اسی طرح یہ ان نسبتہً نئے امکانات کو بھی اپنے سامنے نہیں لا سکتا، جن کی سابقہ تجربہ میں کوئی مثال نہیں ہوتی یا جو سابقہ واقعات کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً سور اپنے کو پرندوں کی طرح اڑتا ہوا تصور نہیں کر سکتا، اور کتے کے متعلق ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کو اس امر کا افسوس ہوتا ہے کہ گوشت کا ایک ٹکڑا اور کیوں نہ ملا۔ غرض ادراکی سطح پر کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جس کا آگے چل کر ہم تصوری ساخت یا تعمیر کے نام سے ذکر کرینگے۔ اس میں شک نہیں کہ ادراکی عمل کا ایک تعمیری یا تخلیقی پہلو بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ بس حرکی فعلیت کے اس نہیدہ تغیر ہی تک محدود ہوتا ہے، جو نسبتہً نئے حالات کے جواب میں واقع ہوتا ہے، اور جو کوشش کو بدل بدل کر برابر جاری رکھنے میں سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ نظر آتا ہے۔

میں نے آزاد و مستقل تصورات کے مقابلہ میں ادراکی عقل کے نقائص ہی کا زیادہ تر ذکر کیا ہے۔ حالانکہ اس میں دو فائدے بھی ہیں (۱) جو شے کسی وقت واقعی طور پر جس طرح موجود ہوتی ہے اس کا وقوف ذہن کو صرف ادراک ہی کے ذریعہ سے

ہو سکتا ہے (۲) علاوہ ازیں ادراک پر مبنی حرکی فعلیت ہی کے ذریعہ، ہم اشیاء پر عمل کر کے ان میں اپنے اغراض وضروریات کے مطابق، تغیر و تبدل کر سکتے ہیں۔

۲- ابتدائی قوت ماسکہ کا عمل ادراکی سطح پر

یہ سمجھنے کے لئے کہ ادراکی سطح پر تجربہ سے جو سبق حاصل ہوتا ہے یہ کیونکر عمل کرتا ہے، ہم کو یہ امر کبھی فراموش نہ کرنا چاہئے کہ دراصل یہ ماسکہ کی ابتدائی قوت پر مبنی ہوتا ہے۔ اگرچہ اس قوت کا پورا اظہار تو یکساں حالات میں اعادہ و تکرار ہی سے ہوتا ہے لیکن یہ پیدا اور اکی فعلیت کی ابتدائی ہی میں ہو جاتی ہے۔ اصل عمل کے دوران میں سابقہ مدارج اپنے پیچھے ایک ایسا مستقل مجموعی اثر یا رجحان چھوڑ جاتے ہیں جو بعد کے مدارج کا تعین کرتا ہے، اور جب کسی دوسرے موقع پر اس عمل کا اعادہ ہوتا ہے تو یہی رجحان من حیث الکل کام کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ہی سلسلۂ عمل کے دوران میں بھی تسلسل توجہ اور ابتدائی ماسکیت کی بناپر اس کے مختلف مدارج ایسے معنی پیدا کر لیتے ہیں جو بصورت دیگر نہ پیدا ہوتے۔

اس کی ایک خاص مفید مثال وہ ہے جس میں کہ کوئی مدرک شے کچھ دیر کے لئے غائب ہو جاتی ہے، اور ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ برابر موجود ہے۔ خود اپنے تجربہ کی جانچ سے ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس برابر موجودگی کے وقوف کے لئے ایسے آزاد و مستقل واضح تصورات کا فرض کرنا ضروری نہیں ہے، جو منفصل یا جداگانہ تمثالات سے پیدا ہوتے ہوں۔ مثلاً اگر میں پوری تیز رفتاری سے کسی شخص کا تعاقب کر رہا ہوں اور یہ دیکھوں کہ وہ ایک طرف کو مڑ گیا ہے تو تعاقب کو جاری رکھنے کے واسطے یہ ضروری نہیں کہ اپنے ذہن کے سامنے اس کے مڑ جانے کی ایک جداگانہ تمثال قائم رکھوں بلکہ میرے لئے صرف اس قدر کافی ہوتا ہے کہ جس طرف وہ مڑا ہے، ادھر نظر کو قائم رکھ کر دوڑتا رہوں۔ میرے فعل کی اس خاص منزل پر موڑ کا دیکھنا ہی رہنمائی کے لئے بس ہے۔ بالعموم تلاش و جستجو کے واقعی عمل میں واضح تصورات لازمی نہیں ہوتے۔ مستقل تصورات صرف اس وقت ناگزیر ہوتے ہیں جب جستجو کی جگہ اور طریقہ کے متعلق ذہن میں پہلے سے کوئی خاکہ یا نقشہ قائم کرنا پڑتا ہے۔ حیوانات میں آئندہ عمل کے لئے اس قسم کی تصوری یا ذہنی تیاری بہت ہی شاذ ہوتی ہے۔ بشرطیکہ سرے سے ہوتی بھی ہو۔

البتہ حیوانات میں اس کی مثالیں بکثرت اور نہایت نمایاں ملتی ہیں، کہ ایک شے جس کا ادراک ختم ہو چکا ہے، اس کے متعلق یہ اس طرح عمل کرتے ہیں، کہ گویا ادراک برابر قائم ہے۔ اس ذیل میں تمام وہ واقعات داخل ہیں، جن میں کوئی شکاری جانور اپنے شکار کی طرف آڑ میں رہ کر بڑھتا ہے درانحالیکہ شکار نظر کے سامنے نہیں ہوتا۔ سینڈ۔ کا بیان کردہ مندرجہ ذیل واقعہ اس کی نہایت عمدہ مثال ہے۔ ایک ریت کا کیڑا سمندری گھاس کی طرف رینگتا ہوا جا رہا تھا، جس کو ایک کیکڑا دیکھ رہا اور چپکے چپکے اس کے قریب آ رہا تھا۔ ان دونوں کے درمیان کچھ سمندری گھاس حائل تھی۔ کیکڑے نے اس سے آڑ کا کام لیا، اور جب اپنے شکار سے قریباً آٹھ انچ کے فاصلہ پر رہ گیا تو یہ اس آڑ کو چھوڑ کر ڈبکی لگانے لگا اور آگے بڑھا یہاں تک کہ جب ان دونوں کے درمیان کوئی چار انچ کا فاصلہ رہ گیا، تو کیڑے نے اپنے اس دشمن کی طرف رخ کیا۔ یہ دیکھ کر کیکڑا فوراً ہی غائب ہو گیا، اور جوں ہی دم بھر کے بعد کیڑے کے سامنے ریت آگئی، کہ یہ پھر نکل آیا اور یہ ایک دو قدم آہستہ آہستہ بڑھا، اور آخرکار اپنے شکار کو جا دبوچا۔ کیکڑے کی زندگی کے جو حالات ہم کو معلوم ہیں ان کی بنا پر ہم اس طرز عمل کو سابقہ تجربہ سے سبق آموزی کی طرف تو منسوب نہیں کر سکتے، اس لئے ہم کو اس کی توجیہ نہایت درجہ متعین جبلت اور ابتدائی ماسکیت ہی سے کرنی پڑیگی۔

اسی طرح کی ایک مثال ڈارون نے یہ بیان کی ہے، کہ ایک بھڑ ایک مکڑی پر اچانک نہایت شدید حملہ کر کے اڑ گئی۔ وہ مکڑی ظاہراً زخمی تو ہو گئی تھی کیونکہ اپنے بچاؤ کی کوشش میں یہ صرف ایک ذرا سے نشیب کی طرف کھسک گئی تھی۔ لیکن اس میں اتنی قوت تھی کہ آہستہ سے رینگ کر ایک گھنی گھاس میں چھپ گئی۔ دم بھر میں جب بھڑ لوٹی تو مکڑی کو نہ پا کر کچھ حیران سی ہوئی۔ اس کے بعد اس نے ایسی باقاعدہ مسموعہ شروع کی جیسے کہ کتے لومڑی کی کرتے ہیں اور چھوٹے چھوٹے نصف دائروں کی صورت میں چکر لگانے لگی۔ مکڑی اگرچہ اچھی طرح چھپی ہوئی تھی مگر اس نے بہت جلد پا لیا۔[1] الغرض حیوانات میں یہ مثالیں اس قدر عام ہیں کہ ان کو خاص کر بیان کرنے کی

[1] حوالۂ بالا صفحہ ۳۲۴۔

ضرورت نہیں بطور توجیہ صرف اس امر کے مان لینے کی ضرورت ہے کہ شکار کے ادراک کا اثر ادراک کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس تک پہنچنے کے لئے اسی قسم کی کوشش جاری رہتی ہے جو شکار کے واقعاً سامنے ہونیکی صورت میں آتی [۱] دوسرے الفاظ میں یوں کہو کہ جس چیز کی ضرورت ہوتی ہے، وہ صرف ابتدائی ماسکہ ہے نہ کہ نتائج کا سابقہ تجربہ ثانی واضح تصورات کی تو اور بھی ضرورت نہیں۔

۴۔ تجربۂ سابق سے سبق حاصل کرنا

ادراکی سطح پر تجربۂ نتائج سے سبق حاصل کرنے کا ثبوت جس طرح جبلی اعمال کے تدریجی تغیر و ترمیم سے ملتا ہے، (جس کی مثالیں اوپر گزر چکی ہیں) اُسی طرح ان افعال سے بھی ملتا ہے، جن کے لئے کوئی خاص جبلی قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس قسم کے غیر جبلّی افعال کو حیوانات جس طریقہ سے سیکھتے ہیں، اس کی تحقیق ان مخصوص اختبارات سے ہو سکتی جن کو تعلیم یا سیکھنے کے عمل کی تدریجی حالتوں کو ظاہر کرنے کے لئے ترتیب دیا جاتا ہے۔ اس نوعیت کی تحقیقات پہلے پہل تھارن ڈائک نے کتوں بلیوں اور مرغی کے بچوں کے متعلق کی تھی، اور اس کے بیشتر مشاہدات کی بعد کے محققین نے بھی تصدیق کی ہے۔ ان اختبارات کا عام طریقہ یہ ہے کہ کسی جانور کو "ایسے مہیج کے اثر میں لایا جاتا ہے جس کو یہ یا تو دور کرنا چاہتا ہے یا اور زیادہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔" ایسی حالت میں یہ جانور مختلف عمل کرتا رہتا ہے، اور جب تک ان میں سے کوئی کامیاب ثابت نہیں ہوتا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد جب پھر اس کو اسی حالت میں رکھا جاتا ہے تو ناکام حرکات پہلے کی نسبت کم ہوتی ہیں، اور جب اس کا مزید اعادہ ہوتا ہے تو یہ قطعاً متروک ہو جاتی ہیں۔

تھارن ڈائک کا مقصود یہ معلوم کرنا تھا کہ حیوانات اس قسم کے افعال کیونکر سیکھ جاتے ہیں۔ جیسے کہ مثلاً کل کو دبا کر یا کھینچ کر دروازہ کا کھول لینا وغیرہ۔ اس کا طریقہ یہ اختیار کیا کہ کسی بھوکے جانور کو ایسے پنجرہ وغیرہ میں بند کر دیا جس سے

[۱] ہابہاوس "ارتقائے نفس"، صفحہ ۹۶۔

وہ آسانی سے نکلکر ایسی خوراک حاصل کر سکے، مثلاً یہ کہ اس پنجرے کا دروازہ کسی لکڑی کے ٹکڑے کو ہٹانے یا سٹکنی کے دبانے وغیرہ سے کھل جاتا ہو۔ اس طرح آدمی کو یہ آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حیوانات کس قسم کے کام، اور کس طرح سے سیکھتے ہیں۔ اُن حرکتوں کا صرف مشاہدہ ہی نہیں کیا گیا جو جانوروں نے نکلنے کے لئے اختیار کیں بلکہ ہر دفعہ جتنا وقت لگا اس کو بھی معلوم کیا گیا۔ بلی کو پہلے پہل جب اس قسم کے پنجرہ میں بند کیا جائے تو چند منٹ تک ہاتھ پاؤں مارنے اور جبلی جد وجہد کے بعد صحیح حرکت کر سکتی ہے۔ لیکن بار بار کی کافی آزمائش سے یہ حالت ہو جائیگی کہ جہاں پنجرہ میں بند کیا فوراً یہ مطلوب حرکت سے باہر نکل آئیگی۔ جتنا وقت لگتا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح اور کس رفتار سے حیوان پہلی حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حیوان کو پنجرہ وغیرہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ اب وہ اپنے کو مقید اور خوراک کو پنجرہ کے باہر پاتا ہے۔ ایسی حالت میں اس سے دفعۃً ایسی حرکتیں سرزد ہونے لگتی ہیں جن کا تعلق اس قسم کی فطری صورت حال سے ہوتا ہے یعنی کبھی اپنے محبس کے کسی سوراخ سے سکڑ کر نکلنا چاہتا ہے، کبھی اس کی دیوار کو کاٹنے اور کھرچنے لگتا ہے، کبھی باہر کی کسی شے کو پنجوں سے پکڑ کر نکلنے کی کوشش کرتا ہے، غرض کسی نہ کسی طرح کھانے کی چیز تک پہنچنا چاہتا ہے۔ اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جس سے دروازہ کھل سکتا ہے، تو پھر بالآخر یہ ان سب کو چھوڑ دیتا ہے، اور چپ چاپ پنجرہ میں پڑا رہتا ہے۔ اور اگر کوشش کے دوران میں اتفاقی طور پر وہ حرکت سرزد ہو جاتی ہے (مثلاً سٹکنی دب جاتی ہے)، جس سے اس کو پنجرہ سے رہائی ہو کر غذا مل جاتی ہے، تو اس کی بدولت اس کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس حرکت کو اس کے ذہن پر ثبت کر دیتی ہے۔ اور جب اس کو دوبارہ بند کیا جاتا ہے تو وہ اس حرکت کو پہلے کی نسبت جلد کرتا ہے۔ اس تدریجی ترقی کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور رفتہ رفتہ پنجے مارنے وغیرہ کی حرکتیں، جن سے کسی قسم کی لذت حاصل نہیں ہوتی ذہن سے خارج ہو جاتی ہیں۔ لیکن وہ خاص تسویق، جس کی بنا پر کامیاب حرکت وجود میں آئی تھی ذہن میں جم جاتی ہے، یہاں تک کہ آخر کار پنجرہ کے اندرونی ارتسام کے ساتھ صرف اسی کو تعلق رہ جاتا ہے اور جب اس کو بند کیا جاتا ہے تو یہ فوراً ہی

سرزد ہو جاتی ہے[1]۔"

تھارن ڈائک نے اپنے نتائج کی ترجمانی میں تصورات خفی کا لحاظ بہیں رکھا اس لئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مجھ کو اپنی بلی کتوں اور مرغی کے بچوں کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوا کہ ان میں تصورات مطلقاً نہیں ہیں۔ اگر اس سے صرف واضح وجلی تصورات مراد لئے جائیں تو تھارن ڈائک کا خیال واقعات کی بنا پر بھی صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس کی شہادت اولاً تو حیوانات کے اس عام طرز عمل سے ملتی ہے جو تعلیم کے سارے دوران میں قائم رہتا ہے۔ بلی یا کتے کو پہلی بار بند کرنے میں جو طرز عمل ظاہر ہوتا ہے اصولاً وہی دوبارہ و سہ بارہ بند کرنے میں بھی ظاہر ہوتا ہے، یعنی جب اس کو بند کرو تو اس سے یکایک ایک منتشر حرکی فعلیت کا ہیجان ہی ظاہر ہوتا ہے، جس میں صورت حال پر غور کرنے یا سوچنے کی کوئی ایسی علامت نہیں پائی جاتی، کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ عمل کرنے سے پہلے اپنے ذہن میں اس نے کوئی تجویز قائم کرلی ہے۔ بلکہ صرف یہ ہوتا ہے کہ بے سود حرکتیں بتدریج ترک ہو جاتی ہیں اور جو حرکات کامیابی کا باعث ہوئی ہیں، وہ رفتہ رفتہ ذہن میں جگہ پکڑ لیتی ہیں حتی کہ جو حرکات محض فی الجملہ ہی کامیاب ہوئی ہیں ان کو بھی اسی نسبت سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، مثلاً پنجرے کی اگر کوئی سلاخ ڈھیلی ہو تو بہ نسبت دوسری مضبوط سلاخوں کے اس کو کھینچنے اور ڈھکیلنے کا میلان زیادہ ہوگا۔ اب ان تمام حرکات سے توجہ میں تسلسل، کوشش میں استقلال، اضافی کامیابی و ناکامی کی تمیز ابتدائی معنی کے اکتساب و اعادہ کے علاوہ (جو خالص ادراکی سطح پر ممکن ہے) اور کسی ذہنی عمل کا پتہ نہیں ہوتا (۲) ثانیاً یہ کہ اکثر صورتوں میں جانور کو پنجرہ سے رہا ہونے میں جو وقت لگتا ہے وہ بتدریج کم ہوتا جاتا ہے[2] اور اگر یہ کمی تدریجاً نہیں بلکہ فی الجملہ دفعتہً بھی ہو جیسا کہ بعض اختبارات میں ہوا ہے، تو بھی اس سے تصوری تیاری

---

[1] رسالہ "سائنس" علاطے بابت جون ۱۹۰۸ء صفحہ ۸۱۸

[2] چنانچہ ایک بلی کے متعلق تجربہ کیا گیا تو اس کو اپنا پنجرہ کھولنے میں پہلے ۱۶۰ سکنڈ لگے، پھر ۳۰ پھر ۹۰ پھر ۶۰ پھر ۱۵ پھر ۲ پھر ۳ پھر ۲۲ پھر ۱۱ پھر ۱۵ پھر ۲۰ پھر ۱۲ پھر ۱۰ پھر ۱۴ پھر ۸ پھر ۸ پھر ۱۰ پھر ۹ پھر ۱۰ پھر ۶ پھر ۱۶ پھر ۷

"سائکولاجیکل ریویو" جلد ۵ عث صفحہ ۵۵۲۔

ثابت نہیں ہوتی لیکن جن صورتوں میں یہ وقت بتدریج کم ہوتا ہے، اُن میں تو ہم اس کو بجا طور پر تصوری تیاری کے خلاف ایک قوی ثبوت قرار دے سکتے ہیں۔ جو آدمی کسی قفل کے کھولنے میں ایک بار کامیاب ہو چکا ہے، اگر اس کو کچھ عرصہ کے بعد (جو بہت طویل نہ ہو) پھر یہی قفل کھولنا پڑے تو اس کے ذہن میں لازماً گزشتہ کامیاب حرکت کا تصور پیدا ہو جائیگا، اور فوراً ہی کسی اور غیر ضروری حرکت کے بغیر اس کو کھول لیگا۔

ان اختبارات کے عام نتیجہ کی اور لوگوں نے بھی تصدیق کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوانات میں دانستہ نقل و تقلید کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ سنھارن ڈائک کا تجربہ ہے کہ جو بلیاں پہلی بار پنجرے سے نکلنے میں ناکام رہیں ان کو پھر نکلنا نہ آیا۔ حتیٰ کہ ان کو ایسی جگہ بٹھانے سے بھی کچھ فائدہ نہ ہوا جہاں سے کہ یہ اچھی طرح دیکھ سکتی تھیں، کہ دوسری بلی کو جو نکلنا جانتی ہے کیونکر نکلی اور ایسا بار بار کیا گیا مگر بے سود رہا۔ اس کے بعد بندروں کے متعلق جو اختبارات کئے گئے ان سے بھی زیادہ تر یہی نتیجہ مرتب ہوا۔ سنھارن ڈائک کا یہ بھی تجربہ ہے کہ اختبار کرنے والا اگر خود ہی جانوروں سے کوئی کام کرا دے، جو گو کتنا ہی آسان کیوں نہ ہو تاہم اس سے بھی ان کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر وہ ان کے پنجوں کو خود ہی حلقہ یا زنجیر میں ڈالکر اس کو کھچوا دے تو بھی ان کو دروازہ کھولنا نہ آئیگا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ان میں نقل یا دوسرے کے کرانے سے کسی کام کے سیکھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مگر اس نتیجہ پر پہنچنے میں بہت جلد بازی کی گئی ہے۔ کیونکہ ان کا خود بیان ہے کہ جن جانوروں پر میں نے اختبار کیا انھوں نے صحیح طریقہ پر توجہ تک نہیں کی۔ ان کو پورا موقع دیا گیا کہ دوسروں کو نکلتے ہوئے دیکھیں، لیکن انھوں نے التفات ہی نہیں کیا بلاشبہ یہ بے توجہی خود، اس امر کی قوی شہادت ہے، کہ ان میں دانستہ یا استنباطی نقل کی قابلیت نہیں ہوتی، ورنہ ظاہر ہے، کہ ایک حیوان دوسرے کے طرزعمل اور اس کے نتائج کا مشاہدہ کرکے، اسی قسم کا نتیجہ پیدا کرنے کی خواہش میں خود بھی یہی طرزعمل اختیار کرتا۔[1] اگر سنھارن ڈائک کے جانور اس قسم کی نقل و تقلید کے قابل ہوتے، تو جس طریقہ

---

[1] دانشِ بزن صفحہ ۱۴۳۔

سے اور جانور نکلتے گئے، اس کو اچھی طرح دیکھتے، نہ یہ کہ اس سے بے اعتنائی برت کر
دوسری چیزوں میں مشغول ہو جاتے۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ بہرحال نہیں نکلتا کہ اگر ان کی توجہ صحیح جانب مبذول ہو سکتی
تو بھی از خود بلا کسی خواہش کے نقل نہ کر لینے لگتے۔ اس کے متعلق ہابہاؤس نے بہت ہی
دلچسپ اختبارات کئے ہیں، جو تھارن ڈائک کے انکشافات کا ایک قیمتی ضمیمہ ہیں۔
ان اختبارات کا اصول یہ ہے کہ جانور کو کسی ایسے طریقے سے اپنی خوراک حاصل کرنے
پر مجبور کیا جاتا ہے جو اس کے لئے بالکل نیا ہو۔ مثلاً اس کے کھانے کو ایک صندوقچے میں
بند کر کے اس کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے کہ اس کو کھولے اور کھائے .. پہلے تو جانور
کو وقت دیا جاتا ہے کہ خود بخود اس کو کھولنے کا طریقہ معلوم کرلے۔ لیکن اگر اس سے کامیابی
کی علامت ظاہر نہ ہوئی تو پھر کچھ دیر بعد اس کو کھولنے کا طریقہ دکھا کر خود ہی خوراک
دیدی جاتی ہے اس کے بعد نئی خوراک صندوقچے میں رکھ کر از سر نو تجربہ شروع کیا جاتا ہے[1]"

اس ساری تحقیقات سے دو باتیں صاف طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ
اگر کوئی بات دکھا کر حیوان کو اس سے متاثر کرنا ہو، تو اس کی مسلسل توجہ حاصل کرنا ضروری
ہے۔ دوسرے یہ کہ ابتداءً جانور ہابہاؤس کے فعل کی طرف اس غرض سے متوجہ نہیں
ہوتا کہ اس سے غایت مطلوبہ حاصل کرنے کا ایک ایسا طریقہ معلوم ہو جائیگا، جس کو بعد
میں وہ خود استعمال کر سکیگا۔ اس کی توجہ کو کسی اور طرح سے برانگیختہ کرنا پڑتا ہے" اگر کسی
فعل کو حیوان کے سامنے یونہی میکانکی طور پر کر دیا جائے، جس کو ممکن ہے کہ یہ دیکھے اور
ممکن ہے، کہ نہ دیکھے، تو اس کا مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا" بہرصورت جانور کے ذہن
پر دو چیزیں مستولی ہوتی ہیں، ایک تو غذا کی خواہش، دوسرے جو رکاوٹ اس کی راہ
میں ہے اس کے دور کرنے کا جبلی یا عادی طریقہ۔ ممکن ہے کہ کتا اپنے آقا کی تعمیل حکم
کے خیال سے کچھ دیر کے لئے متوجہ ہو جائے، لیکن بلی ہاتھی یا بندر پر ان چیزوں کا
اثر نہیں پڑتا۔

بہرکیف جس حد تک ہابہاؤس کو اپنے افعال کی طرف جانوروں کی توجہ منعطف
کرانے میں کامیابی ہوئی ہے، اس حد تک، ان پر اثر ضرور ہوا لیکن کیونکر ہوا؟ اس کا
جواب یہ ہے کہ بعموم نتائج کی دانستہ یا استنباطی نقل کو فرض کئے بغیر اس کی توجیہ ہو سکتی ہے

[1] واشبرن صفحہ ۲۳۷

سبب جانور ہابہاؤس کی حرکات کو دیکھنے تو ان کی توجہ اصلی اہم حرکت کی طرف خود بخود منعطف کرا دی جاتی، تاکہ جب ان کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اسی پر اپنی کوشش صرف کریں۔ اگر جانور ہاتھ کے اشارے کو توجہ کے ساتھ دیکھ لیتا تھا تو اصل نتیجہ محض اس اشارہ ہی سے حاصل ہو جاتا تھا جس کو سرے سے نقل کہنا ہی دشوار ہے لیکن اس کے علاوہ ہابہاؤس نے جانوروں سے کم و بیش اپنی حرکات کا بعینہٖ اعادہ بھی کرایا مثلاً جس شئے کو اس نے دھکیلا تھا اس کو جانور نے دھکیلا اور جس کو کھینچا تھا اس کو کھینچا۔ ہابہاؤس کی حرکات پر توجہ قائم کرنے سے، جانوروں میں خود اسی قسم کی حرکتیں کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا تھا اور جب ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو یہ میلان اپنا عمل کر کے ایک طرزِ عمل کو دوسروں پر ترجیح دینے کا سبب بن جاتا تھا۔

یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ چونکہ حیوان کا وہ طرزِ عمل جس میں کہ یہ اختبار کرنے والے کے فعل کی طرف توجہ کرتا، اور اس کے دکھائے ہوئے راستہ کو اختیار کرتا ہے، تشفی بخش نتائج کا باعث ہوتا ہے، اس لئے کامیابی اس کو آہستہ آہستہ راسخ کر دیتی ہے اور بالآخر کم و بیش ایک مستقل عادت بن جاتی ہے۔ توجہ اور نقل کے ایک عام میلان کا نشو و نما ہابہاؤس[۱] کے سارے اختبارات سے ظاہر ہے۔

ان اختبارات اور اسی قسم کے دیگر اختبارات میں جانوروں کے افعال کی توجیہ زیادہ تر محض ادراکی عقل سے ہو سکتی ہے، اور اس کے لئے آزاد یا مستقل تصورات کے دخل کی ضرورت نہیں، واقعات کی تمام تر شہادت اس کے منافی ہے کہ ہم حیوانات میں سوا رنہ و مقابلہ کی قوت کو تسلیم کریں۔ دانستہ نقل و تقلید کا وجود بھی (جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں) اس سطح پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ واقعات کسی ایسی واضح قوتِ استنباط کی موجودگی کے بھی منافی ہیں، جو کلیۃً نمایا کے سمجھنے اور ان کو جزئی

[۱] ہابہاؤس کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے، کہ حیوانات میں دانستہ نقل کا وجود ہے، ممکن ہے کہ اعلیٰ حیوانات میں ایسا ہو۔ میں اسکا انکار نہیں کرتا لیکن یہ یقینی ہے کہ عام واقعات سے نہ اس توجیہ کی ضرورت ثابت ہوتی ہے اور نہ وہ اس توجیہ کو قبول کرتے ہیں۔

صورتوں پر چسپاں کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ البتہ اسمیں شک نہیں کہ ایک ابتدائی قسم کا تعلیلی استنباط ضرور پایا جاتا ہے جس کا پتہ کامیابی وناکامی کی تمیز کوشش میں تغیر واستقلال اور ایسے طرق عمل کے اعادہ سے چلتا ہے جو گذشتہ زمانہ میں تشفی بخش نتائج کا باعث ہو چکے ہیں۔ نیز یکساں حالات میں یکساں نتائج کی توقع سے بھی اس کا موجود ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن یہ کسی شے سے بھی نہیں معلوم ہوتا کہ جانور علاقۂ تعلیل (علت ومعلول) کے عام اصول اور ان کے جزئی واقعات میں امتیاز کرتے ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے، کہ ان میں مطلقاً اس کی سمجھ نہیں ہوتی کہ فلاں شے سے فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی رسی میں گوشت کا ایک ٹکڑا بندھا ہوا لٹک رہا ہو اور کتا اس رسی کو کھینچے تو یہ امر کہ گوشت رسی کے ساتھ کھنچ آئیگا وہ اتنا ہی سمجھتا ہوگا جتنا کہ انسان سمجھتا ہے۔ اس صورت میں کلی قضیہ سے جزئی نتیجہ استنباط کرنے کی نہ تو انسان کو ضرورت ہوتی ہے اور نہ کتے کو۔

اگر ہم ذرا اس نظریہ پر غور کریں جو تھارن ڈائک نے حیوانات میں تجربہ سے سیکھنے کی قابلیت کے متعلق قائم کیا ہے تو اوراکی عقل کی نوعیت سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ تھارن ڈائک کو تصورات مستقلہ کی تردید میں، جو غلو ہے۔ اُس نے دوسری انتہا پر پہنچا دیا اور حیوانات میں کسی قسم کی عقل کے موجود ہونے کا سرے سے انکار ہی کر دیا ہے۔ اسمیں شک نہیں کہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ حیوان کا عمل طلب وتوجہ سے شروع ہوتا ہے۔ مگر اس کے نزدیک تجربہ سے سیکھنے کا صرف یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس اصلی عقل کی جگہ ایک ایسا خالص غیر عقلی حرکی ائتلاف لے لیتا ہے، کہ جہاں ایک خاص حسی ارتسام پیدا ہوا، کہ عضلات کا ایک خاص مجموعہ ایک خاص طریق پر متاثر ہو جاتا ہے۔ اس طرح اکتساب واحیائے معنی جیسی چیزوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ بلکہ تھارن ڈائک نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ حیوان کو اپنے ان تجربات تک کی کوئی خبر پہلے سے نہیں ہوتی، جو خود اس کی کسی حرکت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ مثلاً وہ تجربات جو عضلات، مفاصل واوتار کی حسوں یا کسی عضو متحرک کے دیکھنے سے ہوتے ہیں۔ اُس کے نزدیک حیوان کو ان تجربات کی خبر ٹھیک اُسی وقت ہوتی ہے جب یہ واقعتاً ہوتے ہیں، اس سے پہلے مطلقاً

ہوتے ہیں لیکن ٹینس کھیلنے والا جو کچھ تجربہ سے حاصل کرتا ہے، کیا ہم اس کو خاص خاص ارتسامات و حرکات کے محض مابینی ائتلافات میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں کر سکتے۔ البتہ تھارن ڈائک کی تحلیل ایسے واقعات پر صادق آسکتی ہے، جن میں حرکی اعمال یکساں اور بار بار پیدا ہونے والے حالات کے ماتحت متواتر تکرار کی بنا پر اس قدر متعین و منضبط ہو جاتے ہیں کہ خود بخود ہونے لگتے ہیں اور ان کے لئے توجہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن ٹینس کھیلنے والا کسی اور طرف مشغول ہو کر ٹینس نہیں کھیل سکتا۔ بلکہ اس کی توجہ کو حسی ارتسامات کے ... کے نسبتہً نئے تغیرات کو تیز کرنے کیلئے برابر تیار رہنا چاہیے تا ... وہ اپنی حرکات کو پہلے سے ان کے مطابق کر سکے۔

سب سے آخر یہ کہ خود تھارن ڈائک کو اپنی توجیہ میں ایک ایسی دقت محسوس ہوتی ہے جس کا کوئی حل نہیں ملتا۔ یہ وقت اس سوال سے تعلق رکھتی ہے کہ کامیابی کی لذت کیونکر بعض طرق عمل کو ذہن پر ثبت کر دیتی ہے، اور ناکامی کی ناگواری کیونکر بعض طرق عمل کو ذہن سے محو کر دیتی ہے؟ تھارن ڈائک کے خیال کے مطابق حرکی ائتلافات قائم ہونے کی صرف یہ شرط ہے کہ حرکت فوراً حسی ارتسام کے بعد یا اس کے ساتھ واقع ہو۔ جب یہ شرط پوری ہو جاتی ہے تو کامیابی و ناکامی کا کام صرف اس قدر رہ جاتا ہے کہ اس طرح جو ائتلاف قائم ہوا ہے اس کو قوی یا کمزور کرے۔ لیکن بقول تھارن ڈائک کامیابی کی تشفی عمل کے پورے ہونے کے بعد آخر میں حاصل ہوتی ہے، یعنی مثلاً جب جانور پنجرہ سے نکلکر خوراک و آزادی سے لذت اندوز ہو رہا ہے۔ لہٰذا یہ الٹا عمل کر کے اپنے حرکی ائتلافات پر کیونکر موثر ہو سکتی ہے جس کو بعض اوقات اس سے بہت بُعد ہوتا ہے، اور جو اس وقت قائم ہوتے ہیں جبکہ حیوان ہنوز پنجرے کے اندر اس سے باہر آنے کی کوشش میں مصروف ہے، جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں تھارن ڈائک کو اس میں ایک سخت دشواری و دقت نظر آتی ہے۔ لیکن ہمارے لئے یہ کوئی دشواری نہیں ہے وحدت و تسلسل غرض جو مختلف حرکات کے سلسلہ کو ایک فعل کی شکل میں مربوط کر دیتی ہیں، اس کا دوسرا رخ ماسکیت کی جانب ہوتا ہے، جس کی بنا پر مجموعی

رجحان پیدا ہوتا ہے۔ جب عمل پہلی بار واقع ہوتا ہے تو ابتدائی مدارج کے آثار قائم رہتے اور بعد کے مدارج کو متاثر کرتے ہیں۔ یہ سب ملکر ایک مجموعی رجحان بنا دیتے ہیں پھر جب فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے تو جو مہیج اس کا باعث ہوا ہے وہی اس سارے مجموعی رجحان کو از سر نو تازہ کر دیتا ہے، جس کو پہلے وقوع نے چھوڑا ہے۔ اس لئے نیا فعل بہ حیثیت مجموعی پہلے سے مختلف ہوتا ہے یہی وہ عمل ہے جس کو ہم اکتسابی معنی کے احیاء سے تعبیر کر چکے ہیں۔ اس کے بغیر تجربہ ماضی سے کسی قسم کا سبق نہیں حاصل ہو سکتا۔ اور کسی تجربہ سے عاقلانہ سبق آموزی محض اسی پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۴۔ ادراکی عمل میں اعادہ یا محاکات

خالص ادراکی عمل میں اعادہ یا محاکات کی صرف تین صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) اکتسابی معنی کا احیاء (۲) ترکیب (۳) عصبی ہیجان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حسوں کا احیاء۔

(۱) اکتسابی معنی کا احیاء سب سے زیادہ ابتدائی و اصلی شے ہے۔ بلکہ اگر اس کو فعلیت انتہا کی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ ادراکی عمل کی عین ماہیت میں داخل ہے۔ یہ سارا عمل جہاں تک کہ واحد و مسلسل ہوتا ہے اپنے بعد میں ایک مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے۔ اس لئے جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو شروع ہی سے بہ حیثیت مجموعی اس میں ایک تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔

(۲) ترکیب ایک ایسا عمل ہے کہ جس کے لئے غالباً نظام عصبی کی اصل ساخت میں پہلے ہی سے خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ اُس عمل کی بنا پر سابقہ تجربہ کے بعض حسی ائتلاف سے بعض دیگر حسوں کی کیفیت متغیر ہو جاتی ہے اور ان کی پیچیدگی و ترکیب میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ زیادہ تر ایسی حسوں کے مابین واقع ہوتا ہے جو مختلف حاسوں سے تعلق رکھتی ہیں، مثلاً باصرہ و لامسہ۔ کسی سخت چیز کو دیکھنے میں ہمارا البصری تجربہ اُس سے مختلف ہوتا ہے جو کسی نرم شے کو دیکھنے سے ہوتا ہے اور یہ فرق ان کے لمسی تجربات کا نتیجہ ہوتا ہے

(۳) عصبی ہیجان کی عام حالتوں اور ان کی متلازم عضوی حسوں کا احیاء جذبہ

کے لئے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ کوئی کتا جو ایک بار کوڑے سے پٹ چکا ہو جب کبھی پھر کوڑا دیکھیگا تو اس سے خوف و پریشانی کی علامات ظاہر ہونگی۔ بات یہ ہے کہ جب یہ کوڑوں سے پٹا تھا تو جو تکلیف محسوس ہوئی تھی یا اُس نے ایک قسم کا عام عصبی ہیجان پیدا کر دیا تھا جس سے عضوی افعال میں ایک عام ابتری اور عضوی حسیّں رونما ہوئی تھیں۔ اب پھر کوڑے کا دیکھنا اسی کے مماثل عصبی و جسمانی ہیجان اور ساتھ ہی ایسے ہی تجربہ کو تازہ کر دیتا ہے۔

۵۔ جلی تصورات جو ادراکی عمل کے ساتھ ہوتے ہیں

ابتک ہم نے خالص ادراک اور ادراکی عمل سے بحث کی ہے۔ جس کو واضح و جلی تصورات سے ہم نے بالکل الگ رکھا تھا۔ لیکن انسان کی واقعی حیات ذہنی میں دونوں اس طرح ایک دوسرے میں ملجاتے ہیں، کہ ہمکو عموماً خالص ادراکی عمل نہیں بلکہ کچھ ایسے اعمال ملتے ہیں جن کو قطعی طور پر نہیں بلکہ صرف ایک حد تک ادراکی کہا جاسکتا ہے۔ کسی عمل کے ساتھ جلی تصورات اس کی ادراکی نوعیت میں خلل ڈالے بغیر پائے جاسکتے ہیں۔ یہ تصورات ایسا کام انجام دے سکتے ہیں جو دراصل اس کام کے مشابہ ہوتا ہے جس کو ادراک انجام دیتا ہے لیکن ایسا کام نہیں کرسکتے جس کی خود نوعیت ہی جلی تصورات کی موجودگی کو مقتضی ہو۔ یہ اس حالت میں ہوتا ہے جب کہ نمایاں ذہنی تمثالات کا کام صرف کسی فعل کی رہنمائی کرنا یا اس پر آمادہ کرنا ہوتا ہے اور سلسلۂ فکر کی صورت میں پہلے سے کوئی طریق عمل یا تجویز طے کرنا نہیں ہوتی۔ اس حالت میں تصورات عاملہ جلی تو ہوتے ہیں مگر مفید، یعنی بذات خود ادراک سے علیحدہ مستقل سلسلۂ فکر بننے کے لئے آزاد نہیں ہوتے۔ گلہریاں سابقہ تجربہ کے بغیر اخروٹ کو کتر کر اس کے مغز تک پہنچ جاتی ہیں، اور بلا اس کے کہ پہلے سے ان کے ذہن میں مغز کی کوئی تمثال ہو اس کو کھانے کی خلقی طلب پوری کرلیتی ہیں۔ اب فرض کرو کہ پہلی مرتبہ کے بعد کسی آئندہ موقع پر وہ مغز کی ذہنی تمثال سے اپنے فعل کا آغاز کرتی ہیں، تو اس سے عمل کی اصل نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ یہ تمثال صرف کترنے میں ترغیب و رہنمائی کا کام دیتی ہے جس طرح سے کہ پہلی بار محض اخروٹ کے ادراک نے یہ کام دیا تھا البتہ جس صورت میں کہ فعل

نسبتہً پیچیدہ ہو اور متعین خلقی تسویقات کے تابع نہ ہو تو جداگانہ تمثالات مفید بلکہ ضروری ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر بندر کو تو جو انسان کی کچھ حرکات مثلاً ڈاڑھی مونڈنے کی نقل کر رہا ہے۔ غالباً ایسی حالت میں محض ادراکات کافی ہونگے۔ یعنی استرے کا دیکھنا اس کو تیز کرنے کا محرک اور تیز کرنے کا فعل اس کو چہرے پر رگڑنے کا داعی ہو سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں فعل کا سمجھنا نسبتہً زیادہ سہل ہوگا اگر ہم یہ فرض کریں کہ اس نقل کے مختلف مدارج میں انسانی طرز عمل کی کوئی ذہنی تمثال بھی بندر کے ذہن میں پیدا ہوتی جاتی ہے، جو اس کی رہنمائی میں معین ہوتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حیوانات میں جلی تصورات اگر کسی حد تک ہوتے بھی ہیں[1] تو الگ الگ اور منفرد یعنی یہ اصولاً مزید مسلسل تصورات کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ ادراک کی طرح حرکی فعلیت میں رہنما ہوں۔

خود ہماری ذہنی زندگی میں آزاد تصورات تقریباً ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اسلئے خالص ادراکی فعل نسبتہً بہت شاذ ہوتا ہے لیکن اسمیں شک نہیں کہ ہوتا ضرور ہے۔ اگر کسی کتے نے ایکبار ہم کو کاٹ لیا ہو، اور دوسری مرتبہ پھر وہی کتا ملے تو اس سے بچنے کی عملی تدابیر اختیار کرنے کے لئے کاٹنے کی تمثال اپنے ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

انسانی کارناموں اور حیوانی افعال میں جو عظیم بُعد و تفاوت نظر آتا ہے اس کا تعلق ادراکی اور تصوری عمل کے فرق سے ہے۔ حیوانی فعلیت اصولاً یا تو خالص ادراکی ہوتی ہے یا جس حد تک کہ تصورات کو مستلزم ہوتی ہے، تو وہ کسی فعل کے کرتے وقت محض رہنمائی کا کام دیتے ہیں[2]۔ بخلاف اس کے انسان پہلے سلاسل تصورات کے ذریعہ کام کی تجاویز سوچتا ہے، پھر ان کو عمل میں لاتا ہے۔ اس طرح وہ پہلے ہی سے آئندہ مشکلات پر حاوی ہونے کے قابل ہوجاتا ہے۔

---

[1] یہ مسئلہ بحث طلب ہے۔ میں بذات خود خیال کرتا ہوں کہ حیوانات میں بجز بعض اعلیٰ صف کے بندروں یا شاید ہاتھیوں کے، تصوری تمثالات کے وجود کی کچھ زیادہ شہادت نہیں ملتی۔

[2] اس قاعدہ میں مستثنیات نکل سکتے ہیں، لیکن وسیع معنی میں یہ عام بیان صحیح ہے۔

وہ ویل پر واقعتاً پہنچنے سے قبل اپنے تصور میں اس کو عبور کر جا سکتا ہے۔

۶- ادراکی عمل کی تسویقی نوعیت

ادراکی فعلیت کا ہر جداگانہ یا منفرد سلسلہ ایک داخلی وحدت وتسلسل رکھتا ہے۔ لیکن جہاں شعوری زندگی اصولاً ادراکی ہوتی ہے وہاں فعلیت کے مختلف سلسلے نسبتہً ایک دوسرے سے الگ اور بے تعلق ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر کوئی ایسا مسلسل نظام نہیں بنتا جیسا کہ کسی شخص کے تعقل میں ہوتا ہے۔ حیوانات میں شخصیت ہوتی ہی نہیں۔ یہ زیادہ تر تسویق کے غلام ہوتے ہیں۔ لفظ تسویق کا صحیح معنی میں ہر ایسے میلانِ طلب پر اطلاق ہوتا ہے جو محرکات ودواعی کے کسی عام نظام کے بغیر محض اپنی انفرادی حیثیت سے عمل کرتا ہے؛ اس طرح جو فعل تسویق پر مبنی ہوتا ہے وہ اس فعل سے مختلف ہوتا ہے جو فکر وتامل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ غور وفکر کی صورت میں آدمی بجائے اس کے کہ اُس تحریک پر عمل کرے جو موجودہ حالات سے پیدا ہوتی ہے اپنی سوچی ہوئی تدبیر عمل کو ذہنی زندگی کے گزشتہ وآئندہ کل نظام سے ملاکر دیکھتا ہے یعنی وہ اپنی موجودہ ذات سے مجموعی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر موجودہ تسویق کی قوت کوئی کام کرا دیتی اور عامل کو غور وفکر کا موقع نہیں ملتا تو بعد کو اکثر افسوس اور ندامت ہوتی ہے۔ کیونکہ جب موجودہ یا وقتی تسویق کا غلبہ ختم ہوجاتا ہے تو آدمی کو اس تسویق پر مبنی گزشتہ فعل کا تصور اُن زیادہ عام میلانات سے متصادم ہوسکتا ہے، جو اس کی مجموعی زندگی میں وحدت ویکسانی پیدا کرتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا افسوس یا ندامت ادراکی سطح پر ہونا قطعاً ناممکن ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس سطح پر کوئی ایسا واحد نظامِ میلانات نہیں ہوتا جس سے کہ کوئی منفرد تسویق متصادم ہوسکے۔ یعنی کوئی ایسی شخصی ذات نہیں ہوتی جس کی وحدت میں ماضی حال ومستقبل سب کا تجربہ شامل ہوسکے۔ کتے کو کسی ایسے فعل کی سزا دینا بے سود ہے جس کو اس نے ایک ہفتہ پہلے کیا ہو۔ غرض خالص ادراکی شعور نسبتہً ایک دوسرے سے جداگانہ ومنفرد تسویقات کا ایک مجموعہ ہوتا ہے اس عمل ادراک سے جو غایت حاصل ہوجاتی ہے وہ مزید غایات کے حصول کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ ہر عمل اپنی ایک الگ داخلی وحدت اور اپنا جداگانہ تسلسل

رکھتا ہے۔ ادراکی اعمال ایک دوسرے سے ایسے ہی بے تعلق ہوتے ہیں جیسے کہ کھیل کی مختلف بازیاں مثلاً ہم شطرنج کی ایک بازی کے نتیجہ کو دوسری بازی کی ابتدا نہیں کہہ سکتے ہر بازی بجائے خود بالکل نئی اور الگ ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مشق سے کھیلنے والا زیادہ ہوشیار ہوجاتا ہے۔ مگر یہ ادراکی فعلیت کے سلاسل پر بھی صادق آتا ہے، جس سے تمثیل اور بھی مکمل ہوجاتی ہے۔ مختصر یہ کہ ادراکی سطح پر واحد و مسلسل عالم کے مقابلہ میں کوئی واحد و مسلسل ذات نہیں ہوتی۔ ذات کا بہ حیثیت مجموعی تعقل جس میں ماضی، حال و مستقبل تینوں متحد ہوں، اور اسی طرح عالم کا تعقل اشیاء و افعال کے ایک منفرد و باقاعدہ نظام کی حیثیت سے، یہ دونوں تصوری عمارتیں ہیں جو بتدریج ارتقائے انسانی کے اثنا میں تعمیر ہوئی ہیں۔ ذات اور عالم کی یہ تصوری تعمیر ادنیٰ انسانی اقوام میں نسبتہً بہت ابتدائی ہوتی ہے، اور مکمل تو یہ کبھی نہیں ہوسکتی۔ خالص ادراکی سطح پر اس کا نام و نشان تک نہیں ہوتا۔

باب (۳)

نقل و تقلید

۱۔ تمہید انسان اور حیوان دونوں کی ذہنی ترقی کے لئے نقل و تقلید یا محاکات کا عمل نہایت اہم ہے۔ گو اس عمل کی زیادہ پیچیدہ صورتیں سلاسل تصورات کو مستلزم ہوتی ہیں، تاہم اپنی اصلی خصوصیات کے لحاظ سے یہ ذہن کے ادنیٰ مراتب میں بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ بڑی حد تک نقالی ہی کا طفیل ہے کہ ایک نسل کے نتائج تجربہ دوسری نسل تک منتقل ہو کر مزید ترقی کی بنیاد بنتے ہیں۔ جہاں سلاسل تصورات کا عمل نسبتہً غیر اہم ہوتا ہے (جیسا کہ حیوانات میں)، وہاں اجتماعی روایات کی صورت تمام تر نقل و تقلید ہی ہوتی ہے۔ گزشتہ نسلوں کے خیالات، زبان، شعائر اور مشینوں وغیرہ کے ذریعہ سے محفوظ رہتے ہیں۔ یہ مخصوص انسانی روایات اپنے اسلاف کے اندر ایسے سلاسل تصورات کو مقتضی ہوتی ہیں جو اخلاف کے ماحول کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیتے ہیں، اور اس ماحول کو سمجھنے یا اس سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے نئی نسل کو پھر ان پرانے سلاسل تصورات کا خیال کرنا پڑتا ہے۔ اس قسم کی روایات حیوانی زندگی میں نہیں پائی جاتی ہیں، کیونکہ حیوانی ذہن کا عمل سلاسل تصورات کے ذریعہ سے نہیں ہوتا ہے۔

پھر بھی ذہنی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ حیوانات بڑی حد تک روایات ہی پر بھروسہ کرتے ہیں۔ ان روایات کا اصلی مبنیٰ یہ ہوتا ہے، کہ جانوروں کے بچے اپنے ماں باپ یا اپنی جماعت کے دیگر افراد کے افعال کی نقالی کرتے ہیں۔ یہی براہ راست تقلیدی عمل، گو تمام تر نہیں، تاہم ایک نہایت اہم جزانسان کی اجتماعی روایات کا بھی ہوتا ہے۔

۲۔ تقلیدی تسویق یا تہیج

تقلید کی تسویق اور اس کی نفسی قابلیت وصلاحیت میں فرق ہے یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم کسی فعل کے کرنے کی صلاحیت پوری طرح پہلے ہی سے رکھتے ہوں، اور دوسرے کو کرتے ہوئے دیکھنا محض ترغیب محاکات کا باعث ہو۔ لیکن دوسرے کو کوئی کام کرتے دیکھکر اس سے ایک تعلیمی اثر بھی پڑ سکتا ہے، یعنی جو کچھ ہم پہلے سے کر سکتے ہیں، بہ صرف اسکا تہیج نہیں پیدا کرتا، بلکہ ایک ایسی شے کے قابل بھی ہم کو بنا سکتا ہے، جس کو بغیر مثال کی موجودگی کے ہم نہیں کر سکتے تھے۔ جب کوئی آدمی دوسروں کو ناچتے دیکھتا ہے، تو اس کے پاؤں بے چین ہو کر ان کے ساتھ شرکت کی تسویق پیدا کر دے سکتے ہیں۔ لیکن بہ ضروری نہیں، کہ وہ ان سے سیکھنے کا بھی محتاج ہو۔ بلکہ ممکن ہے، وہ ان سبھوں سے بہتر ناچنا جانتا ہو۔ البتہ جو کچھ وہ پہلے سے کر سکتا تھا، دوسروں کو دیکھکر اس کی طرف صرف ترغیب وتسویق ہوتی ہے۔ بہ خلاف اس کے بچہ جب شروع شروع میں اُن الفاظ کی نقل کرتا ہے، جو اُس کے بڑے بولتے ہیں تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ اس کی تقلید کا نتیجہ نمونہ کو دیکھتے ہوئے پہلے پہل نہایت ہی ناقص ہوتا ہے اور بار بار کی تکرار کے بعد جا کر کہیں پوری کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ بہت سی مثالوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ تقلید کا مقصد سیکھنا ہی ہوتا ہے، اور نقال کی براہ راست تسویق نہایت ہی کم یا سرے سے نہیں موجود ہوتی یعنی تقلید کا عمل خود تقلید خاطر نہیں، بلکہ کسی اور غرض سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں بلیرڈ کھیلنا سیکھ رہا ہوں، اور کوئی شخص گیند کو مار کر مجھ کو بتلاتا ہے، کہ اس طرح مارنا چاہیئے، تو اس صورت میں، نفس اُس کے فعل کا دیکھنا مجھ کو تقلید پر آمادہ نہیں کرتا بلکہ میں جو کچھ کرنے پر پہلے ہی سے آمادہ ہوں، اسی کا صرف وہ طریقہ

بتلا دیتا ہے[1]۔

لہذا پہلے ہم کو تقلیدی تسویق، یعنی کسی فعل کے ایسے تہیج سے بحث کرنا ہے، جو دوسرے کو محض کرتے ہوئے جان یا دیکھ کر پیدا ہوتا ہے۔ اس تسویق کا تعلق توجہی شعور سے ہے۔ جس کی بنا پر اس کو محض اضطراری تقلید سے الگ رکھنا چاہیئے۔ اضطراری تقلید کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو یہ عادی ائتلاف کا نتیجہ ہوتی ہے، جیسے کسی کو کھانستے دیکھ کر کھانسی آنے لگنا۔ یا پھر اگر کوئی خاص مخالف محرک نہ موجود ہو، تو جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا کرنے کی عام عادت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ عادت انسانی جماعت پر برابر اپنا عمل کرتی رہتی ہے، جس کے مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں۔ ہم یہاں صرف تین کا ذکر کرتے ہیں۔ (۱) عام رائج طریقوں کی تقلید کرنا بہ نسبت اس کے آسان ہوتا ہے، کہ ہر وقت ہم اپنے لئے نئی راہ عمل نکالتے رہیں۔ اس تقلید سے وقت اور محنت کی بہت بچت ہوتی ہے۔ (۲) یہ بالعموم پسندیدہ نہیں ہوتا، کہ ہم اپنی جدت طرازی سے خواہ مخواہ بلا وجہ لوگوں میں نکو بنے رہیں یا ان کو پریشان کریں (۳) تجربہ سے ہم جانتے ہیں کہ جو کچھ دوسرے کرتے ہیں، وہ اکثر معقولیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اس سے انحراف اغلباً نقصان کا باعث ہوتا ہے۔ اسی قسم کے وجوہ سے لوگ یہ عادت قائم کر لیتے ہیں، کہ جیسا دوسرے کرتے ہیں ویسا ہی کرتے جاتے ہیں اور جب تک کوئی خاص ضرورت اس کے خلاف داعی نہ ہو، بطور خود فکر و توجہ کی کوشش نہیں کرتے۔

بہ خلاف تقلیدی تہیج کے کہ وہ اس عام طرز عمل سے الگ بجائے خود ایک طلب ہے، جس کی تشفی نفس تقلید یا نقالی ہی سے ہوتی ہے۔ کسی فعل کا ادراک اس کی محاکات کا اسی وقت باعث ہوتا ہے، جب کہ اس سے کوئی دلچسپی ہو یا کم از کم کسی دوسری دلچسپ شے کے ساتھ اس کو خاص تعلق ہو۔ مزید براں اس دلچسپی کی نوعیت ایسی ہونی چاہیے، کہ دلچسپ فعل کی کلاً یا جزاً تکرار سے، اس کی زیادہ مکمل

---

[1] جہاں تک کہ یہ تبلانے یا سکھلانیکے قابل ہے اور "مشق" پر موقوف نہیں۔

طور پر تشفی ہوتی ہو۔ اس طرح تقلید توجہ ہی کی ایک خاص ترقی قرار پاتی ہے۔ توجہ میں ہمیشہ اس بات کی کوشش ہوتی ہے، کہ جس شے پر ہم متوجہ ہیں، اس کو زیادہ واضح، زیادہ متعین اور زیادہ مکمل طور پر سمجھ سکیں۔ تقلید ایک ایسا طریقہ ہے جس کے ذریعہ سے اس کوشش میں کامیابی ہوسکتی ہے، بشرطیکہ دلچسپی ایک خاص قسم کی ہو۔ ظاہر ہے، کہ ہم ہر فعل کی بلا امتیاز صرف اس بنا پر تو نقلیہ نہیں کرنا چاہتے، کہ اس کو ہوتے دیکھ لیا ہے۔ جو چیز معمولی ومانوس یا کسی اور وجہ سے بے اثر وغیر دلچسپ ہوتی ہے، وہ اپنی محاکات پر ہم کو آمادہ نہیں کرتی۔ برخلاف اس کے جس شے میں کوئی خاص نمایاں جدت یا کوئی اور ایسی بات ہو، جو جلب توجہ کا باعث ہوسکے تو اس میں ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ ہر جالب توجہ شے اپنی تقلید پر مائل کرتی ہے۔ بلکہ تقلید صرف وہیں کی جاتی ہے، جہاں کہ یہ توجہ میں معین ہوتی، یعنی دراصل خود توجہ ہی کی ایک ترقی ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے، جبکہ کسی فعل کے ساتھ دلچسپی براہ راست خود اس کی خاطر ہوتی ہے نہ اس کے ممکن نتائج یا کسی خارجی محرک کی خاطر۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ فعل بذات خود دلچسپ ہو، بلکہ بعض نہایت اہم صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ دلچسپی کا تعلق براہ راست ظاہری فعل کے بجائے کسی ایسی دوسری شے سے ہوتا ہے، جس کے ساتھ یہ فعل اس طرح وابستہ ہوتا ہے، کہ گویا اس کا جز ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ نہ صرف دلچسپ اعمال کی نقل کا رجحان ہوتا ہے، بلکہ دلچسپ شخص کے افعال کی بھی نقل کرنے کو جی چاہتا ہے۔ کتے اکثر اپنے مالک کی نقل کرتے ہیں۔ انسان اپنے ممدوح یا محبوب اشخاص کی حرکات وسکنات اور انداز گفتگو کی تقلید کرتا ہے۔ بچے اپنے والدین یا کھیل میں اپنے بڑوں کی تقلید کرتے ہیں۔ جو لوگ کسی کو بڑا آدمی سمجھتے ہیں، اس کی معمولی بات چیت اوضاع واطوار تک کی نادانستہ نقالی کرنے لگتے ہیں۔ ایسی صورتوں میں دراصل اس آدمی کی ساری شخصیت سے دلچسپی ہوتی ہے جو اس کی ظاہری خصوصیات کی محاکات وتقلید سے زیادہ واضح ونمایاں طور پر شعور کے سامنے آتی ہے[1]

---

[1] جس جماعت میں ہم رہتے ہیں، وہ ہمیشہ ہمارے لئے دلچسپ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہم

لہٰذا اس ساری بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ کسی فعل کے ساتھ جس قدر زیادہ دلچسپی ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ اس کی تقلید کا میلان ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ دلچسپی ایسی ہو کہ جس کی اسی عمل تقلید سے تشفی ہوتی ہو، یا جو اس کے ذریعہ سے قائم رہ سکتی ہو۔ لیکن یہاں ایک فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ وہ یہ کہ یہ دلچسپی یا تو اصلی وابتدائی ہوتی ہے یا گزشتہ تجربہ پر مبنی ہوتی ہے۔ بچوں کی تقلیدی تسویق (خواہ وہ انسان کے ہوں یا حیوان کے) بڑی حد تک گزشتہ تجربہ سے خالی اور خلقی رجحانات پر مبنی ہوتی ہے بط کا بچہ جس کو مرغی نے اپنے بچوں کے ساتھ پالا ہو، وہ اپنے ماحول کی بس ایک محدود درجہ سے آگے نقالی نہیں کرتا ہے۔ جس فعل کے لئے جبلی رجحان موجود ہوتا ہے اس کو جب کوئی دوسرا کرتا ہے، تو دلچسپ معلوم ہوتا ہے اور تقلیدی تہیج رونما ہو کر اپنا عمل کرتا ہے۔

یہ جبلی تقلید صرف کسی فعل ہی کی نقل یا محاکات کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ اس فعل کی مخصوص نوعیت بھی کم وبیش اسی پر منحصر ہوتی ہے۔ بچہ میں الفاظ نکالنے کا خلقی رجحان ہوتا ہے۔ لیکن ان کی مخصوص نوعیت بڑی حد تک ان الفاظ کے تابع ہوتی ہے جن کو یہ اپنے گرد وپیش کے لوگوں سے سنتا ہے۔ لحن طیور پر بھی یہی صادق آتا ہے مگر بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تقلید صرف ایک موقعی تسویق کا کام دیتی ہے، اور پہلے پہل کسی فعل کے کرنے یا اس کی نوعیت میں کسی محسوس ترمیم وتغیر کی قوت نہیں پیدا کرتی۔ چڑیاں جب کسی خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہیں، اور ان کے بچے اس کی تکرار کرنا چاہتے ہیں، تو اس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ نمونہ یا مثال کی موجودگی فعلیت کو صرف تہیج کر دیتی ہے، باقی اسمیں کوئی تغیر وترمیم نہیں کرتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ خطرہ کا شور بجائے خود جبلی شے ہے۔ کسی بچے نے اس کو سنا ہو یا نہ سنا ہو، لیکن جب اس کو کوئی ناگوار یا پریشان کن تجربہ ہوتا ہے تو وہ کچھ نہ کچھ شور ضرور مچاتا ہے۔ خطرہ کے اس شور کا اثر دوسری چڑیوں پر بھی (جو اس کو سنتی ہیں) جبلی طور پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب ماں اس

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ خاص کسی صوبہ کے لوگوں کے ساتھ برابر رہتے ہیں، تو قدرتاً انکے مخصوص لب ولہجہ کی تقلید کرنے لگتے ہیں۔

قسم کا شور کر رہی ہو، تو وہ بچہ تک جو ابھی انڈے میں ہے، اور نکلنے کی کوشش کر رہا ہے، دفعۃً اس کوشش سے رک جاتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے اس کی حرکت باطل ہو جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جب ایک چڑیا خطرہ کی بنا پر شور مچاتی ہے، تو یہ دوسری اور دوسری سے تیسری تک متعدی ہوتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کے سارے جھنڈ میں پھیل جاتا ہے۔ یہی وہ اصلی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے چڑیاں اور دوسرے جانور ان خطرات سے بچنا سیکھتے ہیں، جن کا خود ان کو براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا اور جن کی یہ پہلے پہل کوئی پروا نہیں کرتے۔ کسی غیر آباد جزیرہ میں جہاں پہلے کبھی انسان کا گزر نہ ہوا ہو، اگر کوئی شخص کندھے پر بندوق رکھ کر نکل جائے، تو اس سے یہاں کی رہنے والی چڑیوں کو کوئی خوف نہیں پیدا ہوتا۔ لیکن چند ہی مرتبہ شکار کھیلنے کے بعد پھر بالعموم ساری چڑیاں اس قسم کے مسلح آدمی سے خوف کھانے لگتی ہیں۔ ہوتا یہ ہے، کہ جو چڑیاں بندوق سے واقعاً زخمی یا پریشان ہو چکی ہیں، وہ خطرہ کا شور مچاتی ہیں، جس سے دوسری بھی خوف زدہ ہو کر شور کرنے لگتی ہیں، اور پھر جب یہ بندوق لئے ہوئے کسی آدمی کو دیکھتی ہیں، تو شور مچانے لگتی ہیں، حالانکہ ان کو خود کبھی کسی آدمی سے نقصان نہیں پہنچا ہے۔

۳۔ نقالی کے ذریعہ تعلیم

اب ہم سوال زیر بحث کے دوسرے پہلو یعنی اس صورت کو لیتے ہیں، جس میں کسی فعل کے کرنے کی قوت نفس تقلید ونقالی ہی سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک عام قاعدہ ہے، جس کا بس ایک مرتبہ بتلا دینا کافی ہو جاتا ہے۔ یہ قاعدہ بجائے خود ایک اور عام تر قاعدہ کا جز ہے، وہ یہ کہ "جس کے پاس ہوتا ہے، اسی کو ملتا ہے" دوسروں کی فعلیت کو نقل کرنے کی قوت ہمارے اندر اسی نسبت سے ہوتی ہے جس نسبت سے کہ اس قسم کی فعلیت کو انجام دینے کی ایک عام قوت وصلاحیت ہمارے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے[1]۔ مثلاً جو شخص موسیقی کے ذوق وصلاحیت

---

[1] گزشتہ باب میں تھارنڈائک کے جن جانوروں کا ذکر آچکا ہے، وہ بٹنوں کے دبانے وغیرہ کے سے اجنبی و نامانوس افعال کی نقل نہیں کر سکتے تھے۔ حالانکہ اگر کوئی ہوشیار بندر ہوتا، تو نتیجہ غالباً بالعکس ہوتا۔

سے خالی ہے، وہ تانسین کی نقل نہیں کر سکتا۔ جو قوت پہلے سے موجود ہے، نقل وتقلید اس کو ترقی دے سکتی ہے، لیکن از سر نو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس لڑکے کی مثال لو جو پہلے پہل لکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ وہ استاد کے لکھے ہوئے حروف کی نقل ہی کر کے سیکھتا ہے، لیکن یہ نقل صرف اس لئے ممکن ہوتی ہے، کہ وہ الٹی سیدھی لکیریں بنا لینے کی پہلے ہی سے قابلیت رکھتا ہے۔ شروع شروع میں اس کے نقوش استاد کے نمونہ سے کوئی مناسبت نہیں رکھتے وہ بتدریج ترقی کرتا ہے، جیسے جیسے بطور خود لکھنے کی قوت بڑھتی جاتی ہے، ویسے ہی ویسے نقالی کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر وہ خطاطی میں اپنی قابلیت وصلاحیت کی ان حدود کو پہنچ جاتا ہے، کہ پھر کوئی مزید قابل لحاظ ومحسوس ترقی نہیں کرتا۔

لیکن ابھی بات پوری نہیں ہوتی ہے۔ نقل وتقلید کے ذریعہ سے سیکھنے یا تعلیم کی قوت دراصل تجربہ کے ذریعہ سے سیکھنے کی عام قوت ہی کا ایک جزء ہے جو ذہن کی صورت پذیری کو مستلزم ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی زندگی اس طرح کی بندھی ہوئی مضبوط وقائم صلاحیتوں اور رجحانات سے شروع ہوتی ہے، کہ انفرادی نشو ونما کے اثنا میں تغیر یا صورت پذیری برائے نام ہی ممکن ہوتی ہے، تو انہیں نقل ومحاکات کے ذریعہ سیکھنے کی قابلیت بھی برائے نام ہی ہوتی ہے۔ جانوروں میں سب سے زیادہ تغیر پذیری اور اسی لئے زیادہ نقل وتقلید کی قابلیت بندروں میں ہوتی ہے۔ یہ طرح طرح کی حرکتیں کرتے رہتے ہیں، اور تجربہ سے سیکھنے کی بہت زیادہ قابلیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اگر ان کو آدمیوں کے ساتھ رکھا جائے تو بعض صورتوں میں یہ چھری کانٹوں اور پلیٹ پیالوں وغیرہ کا استعمال از خود دیکھتے دیکھتے سیکھ جاتے ہیں۔ غرض عام طور سے دوسرے حیوانات کے مقابل میں بندروں کے افعال زیادہ متنوع اور وسیع ہوتے ہیں۔ یہ برابر کچھ نہ کچھ کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں، جس میں یہ تمام طریقوں کو آزماتے ہیں اور بالآخر اپنی کوششوں کی کامیابی یا ناکامی کے ذریعہ بہت جلد سیکھ جاتے ہیں۔ ان کے افعال کی وسعت قدرۃً دلچسپی کی وسعت کو مستلزم ہوتی ہے۔ یہ کسی براہ راست عملی غرض وغایت کے

بغیر ہر قسم کی چیزوں پر توجہ کرتے رہتے ہیں، اور تقلیدی تسویق یا تہیج (جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے) اسی قسم کی توجہ کی ایک خاص ترقی کا نام ہے۔ بندروں کو جس فعل سے دلچسپی ہوتی ہے، اس کو صاف و واضح طور پر شعور کے سامنے لانے کا یہ سہل ترین و برجستہ طریقہ بھی ان کے پاس ہوتا ہے، کہ خود ایسا ہی کرنے لگتے ہیں۔

البتہ ذہنی ترقی کے اعلیٰ مدارج میں تقلیدی تسویق بہت ہی کم ظاہر ہوتی ہے؛ کیونکہ اس سطح پر پہنچ کر تسویقی فعلیت بالعموم منضبط و منتظم فعلیت سے مغلوب رہتی ہے۔ متمدن انسان اس لئے زیادہ نقل و تقلید نہیں کرتے، کہ ان کو بذات خود تقلید کے فعل میں دلچسپی ہوتی ہے، بلکہ ان کی غرض تقلید سے پسندیدہ نتائج کا حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جیسے جیسے تجربہ وسیع ہوتا جاتا ہے، خالص تقلیدی تسویق دیگر محرکات کے ساتھ ملتی جاتی اور بڑی حد تک ان سے مغلوب و زیر ہو جاتی ہے۔ مثلاً شروع شروع میں بچہ جب اپنے گرد و پیش کے لوگوں کی آواز کی نقل اُتارتا ہے، تو اس کا یہ فعل محض نقل کی خاطر ہوتا ہے، لیکن جب اسکو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ آوازیں یا الفاظ افہام و تفہیم کا ذریعہ ہیں، تو ایک نئے محرک کا اضافہ ہوتا ہے۔ اب ہر نیا لفظ اس کے لئے نئے علم و قابلیت کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے۔ سمجھدار آدمی جب کوئی اجنبی زبان بولنا سیکھتا ہے، تو بالعموم اسی قسم کا خارجی محرک حاوی ہوتا ہے۔ اور محض مسموع آوازوں کی نقل کرنا اس کے لئے ایک ناگوار و تکلیف دہ کام ہوتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ تقلید کی عام عادت[1] (جس کی بنا پر اگر کوئی مخالف سبب موجود ہو، تو ہم رسم و رواج وغیرہ میں اپنی جماعت ہی کا اتباع کرتے ہیں) تقلیدی تسویق کا بس فی الجملہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ورنہ دراصل اور زیادہ تر یہ بھی اُسی قسم کے خارجی محرکات پر مبنی ہوتی ہے، جن کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔

---

[1] دیکھو آخری باب۔ فصل ۹۔

(۴)

لذت والم

۱۔ تمہید ادراک کی لذت والم کا مدار مختلف چیزوں پر ہے۔ وسیع طور پر ہم اس کی جو تقسیم کر سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ ایک تو وہ لذت یا عدم لذت ہے، جو کسی ادراک کے وقوع کے وقت براہ راست ادراکی عمل پر مبنی ہوتی ہے، اور دوسری وہ ہے جو گزشتہ انسلاکات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

جو چیز عمل ادراک میں، اس کے وقوع کے وقت، مانع یا مزاحم ہوتی ہے وہ ناگوار ہوتی ہے اور جو اسمیں معین یا اسکے موافق ہوتی ہے وہ خوشگوار معلوم ہوتی ہے یہاں ادراکی فعلیت کی دو حیثیتوں کے فرق کو معلوم کرلینا اہم ہے۔ (۱) کسی عملی غرض کے بغیر چیزوں کو جاننا یا ان کی طرف محض توجہ کی خاطر توجہ کرنا (۲) ایسے اعمال کا انجام دینا جو توجہ کی رہنمائی میں تو ہوتے ہیں، لیکن اصل میں یہ عملی محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

۲۔ توجہ کی نوائے تاثر محض توجہ کی خاطر عمل توجہ کی صورت میں لذت والم کا مدار جن چیزوں پر ہوتا ہے، ان کو ڈاکٹر وارڈ نے خوبی کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ "جس نسبت سے توجہ زیادہ سے زیادہ موثر طور پر اپنا عمل کر سکتی ہے، اسی نسبت سے لذت حاصل ہوتی ہے اور جس نسبت

سے کہ اس موثر توجہ میں کسی انتشار، تصادم یا ناقص و غلط تطابق کی بنا پر فتور واقع ہوتا ہے، یا جس قدر کہ یہ ساحت شعور کی تنگی سستی اور قلت تغیرات کی وجہ سے ناکام رہتی ہے، اسی قدر موجب الم ہوتی ہے[1]۔

ایک ہی قسم کے احضار کا (اس سے دلچسپی ختم ہو چکنے کے بعد) برابر قائم رہنا یا بار بار اسی کی تکرار ذہنی فعلیت میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہے، جو نہایت ہی ناگوار معلوم ہو سکتی ہے۔ مثلاً ہم کسی ایسی سڑک پر سفر کر رہے ہوں جس کے مناظر شروع سے آخر تک یکساں نوعیت کے ہوں، اور جس پر ایک ہی طرح کے گاؤں ایک ہی طریقہ سے آباد ہوں۔ بات یہ ہے، کہ توجہ کے لیے روک عمل کے لئے کسی نہ کسی حد تک تنوع ضروری ہے۔ جہاں اس تنوع کی کمی ہو، ذہن اپنی فعلیت کے لئے اس کی تلاش کرتا ہے، اور ناکامی سے بدمزہ ہوتا ہے۔ دوسری طرف خارجی ارتسامات کا بہت زیادہ اور عاجلانہ تغیر و تنوع بھی ناگوار گزرتا ہے کیونکہ ذہن ابھی ایک شے کے ساتھ مشغول ہوتا ہے، کہ دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے اس طرح مخل ہوتی ہے کہ آدمی گھبرا جاتا ہے، اور توجہ میں پراگندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے انتشار کی تکلیف لاحق ہوتی ہے۔ جو اس وقت بھی رونما ہو سکتی ہے جب کہ بے جوڑ چیزیں ایک ساتھ توجہ کی طالب ہوں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک پر بھی آدمی کافی توجہ نہیں کر سکتا۔ ایک ہی مرکب شے پر توجہ کی صورت میں، اس کے اجزا کا باہمی تعلق لذت یا الم کا باعث ہو سکتا ہے، کیونکہ بقول کانٹ کے کبھی یہ تعلق "ہماری قوت علمیہ کے موافق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا" جہاں کسی مجموعہ یا کل کا علم اپنے اجزا کے علم میں، ایک جز کا علم دوسرے جز کے علم میں اور اجزا کا علم کل کے علم میں معین ہوتا یا آسانی پیدا کرتا ہے، وہاں مجموعی فعلیت خوشگوار ہوتی ہے، بشرطیکہ اس کے عمل کا میدان کافی متنوع ہو۔ بخلاف اس کے جہاں ذہن پہلے کسی شے کے لئے تیار ہوتا ہے اور پھر آگے چلکر سامنا کسی اور شے کا ہوتا ہے، جس کے لئے یہ تیار نہیں ہے

---

[1] دیکھو عنوان "سائکولوجی" انسائکلوپیڈیا برٹیانکا۔ طبع نہم صفحہ ۵۰۴۔

تو اس کی فعلیت میں ناگواری آجاتی ہے، مثال کے لئے تم "موزوں اصوات" متناسب حرکات واشکال، موسیقی کے اُتار چڑھاؤ اور رنگوں کی تدریجی کمی زیادتی کی لذت وخوشگواری کو اور ٹمٹماتی روشنی، غلط وقت، غلط مقادیر وغیرہ کی تکلیف وناگواری کو لے سکتے ہو۔ ان تمام صورتوں میں جب نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے تو توجہ جلدی سے قائم ہو جاتی ہے، یعنی اپنی جگہ پکڑ لیتی ہے، اور جب نتیجہ ناگوار ہوتا ہے، تو توجہ کو مایوسی وسرگردانی ہوتی ہے اور ضائع جاتی ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو عمل توجہ کی انتظاری یا توقفی نوعیت یاد رکھنی چاہئے۔ توجہ ہمیشہ آئندہ کے لئے تیار رہتی ہے، اور اس تیاری کی نوعیت حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے۔ اب جو کچھ واقع ہوتا ہے، وہ اگر اس مخصوص سابقہ تیاری کے مطابق ہو، تو ذہنی فعلیت بلا اضاعت وقت وقوت جاری رہتی ہے، اور اگر مطابق نہ ہوا تو مایوسی کا صدمہ اور قوت کی اضاعت ہوتی ہے۔

کسی واحد مقصد کو پورا کرنے کے لئے جو حرکات درکار ہوتی ہیں، ان کو باہم موزوں و مناسب بنانے کے لئے بے شمار حرکی تہیجات میں نہایت نازک تطبیق و توفیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر حرکت کو ایک خاص شدت، حدت اور سرعت کا ہونا چاہئے، اور ایک خاص ترتیب کے ساتھ انکو یکے بعد دیگرے یا ساتھ واقع ہونا چاہئے۔ اس تطبیق میں ناکامی، (جو مجموعی فعلیت کو مختل وغیر موثر کر دیتی ہے) بالعموم ناگوار گزرتی ہے۔ آدمی جب اپنا توازن کھو بیٹھتا ہے تو اس وقت کی خاص حالت اس کی نہایت عمدہ مثال ہے انتہائی تھکن کی حالت میں جو تکلیف ہوتی ہے، اس کا ایک حصہ ہاتھ پاؤں کی اینٹھن اور کپکپی کا نتیجہ ہوتا ہے، جو تھکنے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے جب مرکب یا پیچیدہ حرکات میں آسانی و سہولت ہوتی ہے، تو اس سے لذت ملتی ہے، بشرطیکہ عادت کی بنا پر یہ حرکات اپنی نوائے تاثر کو زائل نہ کر چکی ہوں۔ موزوں ومنطبق حرکات کا بے روک اور آسانی کے ساتھ انجام پانا بجائے خود لذت بخش ہوتا ہے۔ بچوں کو (خواہ انسان کے ہوں یا حیوان کے) کھیل میں جو لذت ملتی ہے، وہ بڑی حد تک اسی قسم کی ہوتی ہے۔ کتا جب اپنے پچھلے پیروں پر کھڑے ہونے کی کوشش

کرتا ہے، تو اس کی جو ذہنی حالت ہوتی ہے، اس کا موازنہ اُس حالت سے کرو جب وہ اپنی فطری کلیلوں اور اپنے ہم جنسوں کے ساتھ کھیل کود وغیرہ میں مصروف ہوتا ہے۔

بعض ایسی عام چیزیں ہیں، جو عام طور پر حرکی تطابق کے آسان و موثر بنانے میں معین ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم غالباً موزونیت ہے۔ موزوں حرکات میں چونکہ ایک ہی تطابق کی باقاعدہ وقفوں کے ساتھ تکرار ہوتی ہے، لہٰذا پہلے ہی سے اس کے لئے تیاری ممکن ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ قوت ضائع نہیں ہوتی، اور کام زیادہ سے زیادہ خوبی کے ساتھ ہوتا ہے۔ جن کاموں میں ایک ہی حرکت کا بار بار اعادہ کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً ہتھوڑا چلانا یا رسی بٹنا وغیرہ تو ان میں خواہ مخواہ ایک موزونیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دو جداگانہ ہم وقت افعال کے مابین اگر موزونیت پائی جاتی ہو تو اس سے دونوں میں آسانی ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں ہر فعل نہ صرف اپنی ہی موزونیت کی بنا پر بلکہ دوسرے کی بنا پر بھی آسان ہو جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ اکثر نہایت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثالیں ناچنا وغیرہ ہیں[1]۔

اپنے علاوہ دوسری اشیا، یا اشخاص کی کسی حرکت کو دیکھ کر لذت یا عدم لذت کا جو تجربہ ہوتا ہے، وہ بھی ایک حد تک انہی چیزوں پر مبنی ہوتا ہے، جو خود اپنی حرکات کے اندر اس تجربہ کی باعث ہوتی ہیں۔ اوپر نقل و تقلید کی بحث میں ہمکو معلوم ہو چکا ہے، کہ جو افعال اپنی ذاتی دلچسپی کی بنا پر جالب توجہ ہوتے ہیں، اُن کے دیکھنے والے میں بھی خود ایسا ہی کرنے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ واقعتاً ان افعال کی نقل نہیں کرنے لگتا، تو بھی نفس میں یہ میلان ضرور موجود ہوتا ہے۔ جو شخص کسی خارجی حرکت کی طرف متوجہ ہو تو اس حرکت کا نفس دیکھنا ہی، اس شخص کے اندر اسی قسم کی ایک ادنیٰ یا ابتدائی فعلیت کا موجب ہو جاتا ہے۔ یہ حرکی اعادہ بلاشبہ کوئی جداگانہ تصور نہیں، بلکہ مرکب ادراک کا ایک سالم جز ہوتا ہے۔ لذت والم کے

---

[1] موزوں فعلیت ایک خوشگوار قسم کا ایسا پھیلا ہوا تہیج بھی پیدا کر دیتا ہے، جو دوسری لذت بخش چیزوں کے اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ مثلاً نظم کی موزونیت شاعرانہ خیالات کے لطف و اثر کو دوبالا کر دیتی ہے۔

متعلق جو کچھ عام طور سے حرکی عمل پر صادق آتا ہے، وہی حرکی عمل کے اس اعادہ پر بھی صادق آتا ہے، جس کو کسی متحرک شے پر توجہ مستلزم ہوتی ہے۔ جب یہ اعادہ خاص طور پر آسانی وسہولت اور صحت تطابق کے ساتھ واقع ہوتا ہے، تو خارجی حرکت اس کا باعث ہوئی ہے اس کو ہم پسندیدہ خیال کرتے ہیں لیکن محض حرکت کا ادراک اس کے دیکھنے والے میں حرکی فعلیت کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اگر کسی پتلی تھونی پر بہت بڑا چھپر لدا ہوا ہو، تو دیکھنے والے کو ایک ناگواری پیدا ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا وہ خود اپنی طاقت سے زیادہ کوئی بوجھ اٹھا رہا ہے۔ ہندسی اشکال سے جو خوشگوار یا ناگوار اثر پڑتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک، ان کے ادراک کی حرکی فعلیت ہی پر مبنی ہوتا ہے، کچھ تو یہ حرکی فعلیت واقعی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے، جیسے مثلاً آنکھ کا پھرانا، لیکن بہت کچھ اس کا منشا خطوط وسطوح کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا ہوتا ہے، کہ گویا ان میں خود فعلیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ فلاں راستہ پھیر کھا کر گیا ہے، یا فلاں ستون بوجھ سے جھکا جا رہا ہے، وقس علی ہذا۔ زبان کا یہ طرز تعبیر عمل ادراک کی ایک بنیادی حیثیت پر دلالت کرتا ہے۔ خطوط وسطوح کی جو نوعیت ہوتی ہے، ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ گویا انھوں نے خود یہ نوعیت اختیار کی ہے۔ اس لئے انکے علم کے وقت ہمارے اندر ایک حرکی فعلیت کا اعادہ ہوتا ہے، جو کبھی خوشگوار اور کبھی ناگوار ہوتی ہے۔ جب کوئی ہندسی خاکہ ایسا بے ہنگم اور ایسے غیر متوقع تغیرات کا مقتضی ہوتا ہے، جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہیں ہیں، تو یہ اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ بخلاف اس کے اگر کسی شے میں بہت تدریجی خم یا کجی پائی جاتی ہو، تو وہ اچھی معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر کوئی ہندسی شکل بہت سادی ومعمولی ہو، تو لذت والم کے لحاظ سے یہ تقریباً بے اثر ہوتی ہے۔ بہت نمایاں ناگواری اس وقت پیدا ہوتی ہے، جبکہ ایک طرف کسی شے میں کافی موزونیت و باقاعدگی پائی جاتی ہو، اور دوسری طرف اس کے منافی حالات موجود ہوں۔ نیز اس صورت میں بھی ناگواری کا تجربہ ہوتا ہے، جب کسی شے کی سادگی یا یکساں تکرار کی بنا پر توجہ اچھی طرح نہیں جمتی۔ ایسی حالت میں ہماری فعلیت میں اس لئے ایک رکاوٹ واقع ہوتی ہے کہ اس کو اپنے عمل کے لئے صحیح محل نہیں ملتا۔ البتہ یہ ہوسکتا ہے، کہ جو شے ایک شخص کے لئے بہت زیادہ

بسیط یا مرکب ہو، وہ دوسرے کے لئے ایسی نہ ہو۔

۳۔ کامیابی اور ناکامی پر لذت والم کا مدار

اس عنوان کے تحت میں ایک نہایت ہی وسیع صف داخل ہے، جس کی صورتیں بجائے خود اس درجہ مانوس و واضح ہیں، کہ ان کے ذکر کی بھی مشکل ہی سے ضرورت معلوم ہوتی ہے۔
ہر شخص جانتا ہے، کہ کسی کوشش میں مخالف حالات کی بنا پر ناکامی ناگوار ہوتی ہے، اور جو حالات کسی مقصد کے حصول میں آسانی پیدا کرتے ہیں وہ اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ بلی سے اگر چوہا بچ کر نکل جاتا ہے، تو اس کو تکلیف ہوتی، گالف کھیلنے والے کی ضرب، جب گیند کی بجائے کسی ڈھیلے پر پڑتی ہے، تو وہ بدمزہ ہوتا ہے، شکاری کا نشانہ خطا کرتا ہے تو اس کو برا معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کے واقعات کی تحلیل غیر ضروری ہے۔ لذت والم کے عام نظریہ کے لئے ان کی جو اہمیت ہے صرف اس پر زور دینے کی ضرورت ہے۔ ان کا نفس اس قدر واضح و مانوس ہونا ہی، ان کو اہم بنا دیتا ہے۔ اگر ہم ایسی دیگر صورتوں کو جن میں کہ احساس لذت والم کے اسباب کم واضح ہیں اس عام اصول میں داخل کر دے سکیں، تو معقول طور پر دعوی کیا جا سکتا ہے، کہ بس ان کی توجیہ ہوگئی۔ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ عضویاتی نظریہ جو لذت والم کے تمام احساسات کا منشا عصبی ریشوں کی درستی و فرسودگی کو قرار دیتا ہے، وہ یہاں مشکل ہی سے صادق آسکتا ہے۔ اگر کسی میخ کو کاڑنے وقت ہماری ضرب اس کے سر پر نہ پڑے، تو برا معلوم ہوتا ہے، اور اگر ٹھیک پڑتی رہے تو اچھا لگتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہاں یہ کسی طرح نہیں فرض کیا جا سکتا، کہ ایک صورت میں توزائد قوت صرف ہوئی اور دوسری میں نہیں ہوئی۔ بلکہ جو کچھ صرف ہوئی دونوں میں ہوئی۔

۴۔ انسلاکات سابقہ پر مبنی لذت والم

ادراک کے ساتھ لذت والم کا جو احساس پایا جاتا ہے، اس کے پیدا کرنے میں حصول معنی، انسلاک، اور عضوی حس کے انسلاکی نتیجہ کا نہایت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ کوّے کی قائیں قائیں آواز بجائے خود قطعاً کوئی خوش آئند شئے نہیں ہے۔ لیکن جن لوگوں نے اپنی زندگی کا ابتدائی زمانہ دیہات میں گزارا ہے، اور یہاں کے مناظر و حالات سے لطف اٹھایا ہے انکو یہ آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔۔۔۔ وجہ یہ ہے، کہ ان لوگوں نے جونکہ اس آواز

کو بار بار ایسے ماحول میں سنا ہے۔ ۔ ۔ ۔ جو نمایاں طور پر اپنے ساتھ خوشگواری رکھتا تھا لہذا جب یہ سنائی دیتا ہے، تو وہ غیر ارادی طور پر اپنے گزشتہ پر لطف ماحول کے بہت سے اثرات کو پھر متہیج کر دیتی ہے[1]"۔ اس سے زیادہ عام و معمولی مثال یہ ہے، کہ کسی لذیذ پھل کو دیکھنے سے جو لذت ملتی، وہ اس کے مزہ کے گزشتہ تجربات ہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ایسی صورتوں میں محض احساس لذت والم کا احیا نہیں ہوتا، بلکہ موجودہ ادراک کے ساتھ لذت والم کا جو احساس پایا جاتا ہے وہ گزشتہ تجربہ سے صرف اس لئے مستفاد ہوتا ہے، کہ خود ادراک ہی اپنے وقوف و عمل میں اس تجربہ سے متاثر و متغیر ہو جاتا ہے۔ کوؤں کی قائیں قائیں کی حصولی یا اکتسابی خوشگواری دراصل اس کے اکتسابی معنی کی خوشگواری ہوتی ہے اس سے وہ مجموعی رجحان نفس متہیج ہوجاتا ہے، جو گزشتہ ادراکی تجربہ لے چھوڑا ہے اور یہی اس کی خوشگواری کا اصل منشا ہوتا ہے۔ عضوی حسوں کے تہیج کا بھی اس صورت میں غالباً اہم حصہ ہوتا ہے۔ باقی دوسری صورتوں میں تو یہ بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے مثلاً تنفر انگیز غذا کو نفس دیکھنے ہی سے مالش پیدا ہو جا سکتی ہے۔ جیمس اول کے بدن میں میان سے باہر تلوار دیکھ کر لرزہ پڑ گیا تھا۔ دوسرے کو لیموں چوستے دیکھ کر بعض آدمیوں کے دانت کھٹے ہو جاتے ہیں، اور نہایت ناگوار عضوی حس پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] دیکھو سٹے کی "ہیومن مائنڈ"، "نفس انسانی"، جلد دوم صفحہ ۸۷

جذبات

۱۔ عام خصوصیات

اگر ہم یہ سوال کریں کہ جذبہ کیا ہے؟ تو معمولی سمجھ کے آدمی کے ذہن میں سب سے پہلے جو جواب آتا ہے وہ خاص خاص جذبات کی ایک فہرست ہوتی ہے یعنی خوف، غصہ، امید و بیم، رشک و حسد، وغیرہ۔ لیکن جب ہم مزید تحقیق و تفتیش کرنا چاہتے ہیں، اور یہ دریافت کرتے ہیں کہ ان مختلف کیفیات میں وہ ایسی کونسی خصوصیت ہے، جس کی بنا پر ہم ان سب کو ایک ہی نام یعنی جذبہ سے موسوم کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ علمائے نفسیات مختلف و متضاد جواب دیتے ہیں۔ بعض کے نزدیک جذبہ دراصل ایک قسم کی حس ہے جو عام عضوی اختلال سے پیدا ہوتی ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ گزشتہ لذات و آلام کا ائتلاف کے ذریعہ سے ایک سخت و شدید احیا ہو جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک خاص طرح پر عمل کرنے کا میلان ہے، اور اس کو طلبی شعور کی ایک شکل سمجھنا چاہئے۔ ان اختلافات کی صورت میں ہمارے لئے بہترین راستہ یہی ہے کہ خاص خاص جذبات کو لیں اور دیکھیں کون کونسی خصوصیات ان سب میں عام ہیں اور کونسی ایک جذبہ کو دوسرے سے ممتاز و متباین کرتی ہیں۔

(۱) جذبہ میں ایک بات نہایت نمایاں ہے جو شروع ہی میں سامنے آجاتی ہے یعنی اس کی وسعت و عالمگیری۔ اور اک شعور کی ادنیٰ صورتوں سے لے کر تصوری اور تعقلی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں تک، ہر جگہ ایک ہی قسم کے جذبات نظر آتے ہیں۔ غصہ رحم اور مار کی تکلیف سے پیدا ہو سکتا ہے۔ زخمی شیر لکڑیوں پتھروں اور خود اپنے زخموں کو چبا ڈالتا ہے۔ بلی کے بچوں کو اگر چھیڑو تو یہ غضبناک ہو جاتی ہے۔ بچہ سے اگر اس کا کھلونا لے لو تو اس کو غصہ آجاتا ہے۔ کسی آدمی کی بات اگر تمہاری سمجھ میں نہیں آتی یا اُس کی کتاب پر تم تنقید کرو تو وہ غصہ کرنے لگتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک ولی کو بھی ولی کی طرح غصہ آسکتا ہے۔ جیسے سینٹ پال کو بیوقوف گلاٹیانس پر آیا تھا۔ غرض اس طرح جذبہ ارتقائے ذہنی کے مختلف مدارج میں جس وسعت کے ساتھ پایا جاتا ہے اس کی بنا پر ضروری ہے، کہ اس کی مختلف صورتوں کی تعریف میں نہایت احتیاط سے کام لیا جائے تاکہ کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ بہت زیادہ محدود و غیر جامع ہو جائے مثلاً بین نے اسی قسم کی غلطی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "غصہ میں دوسرے ذی حس کو دانستہ گزند پہنچانے کی ایسی تشویق ہوتی ہے۔ کہ جب یہ پہنچ جاتی ہے تو اس سے تشفی ہوتی ہے[1]" لیکن ایسا آرادی تصوری فعلیت کی نسبتہً ترقی یافتہ حالت ہی میں ہوتا ہے۔ اور اس میں بھی یہ ان صورتوں کو محیط نہیں ہوتا، جیسا کہ مثلاً سینٹ پال کا غصہ بے وقوف گلاٹیانس پر، جو تمام تر نیک نیتی پر مبنی تھا۔

(۲) وسعت ہی سے ملی ہوئی ایک اور شئے بھی ہے، یعنی ان حالات کا تنوع جو جذبہ کا باعث ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی مزاحمت یا مخالفت غصہ دلا سکتی ہے۔ ہر قسم کا خطرہ خوف کا موجب ہو سکتا ہے۔ مثلاً کتے کو تم طرح طرح سے غصہ دلا سکتے ہو اس کو کھاتے وقت پریشان کرنے سے، یا اس کے بچوں کو چھیڑنے سے یا اس کی دم کھینچنے سے غرض جو چیز کسی جذبہ کو برانگیختہ کرتی ہے وہ ایک قسم کی عام صورت حال ہوتی ہے نہ کہ اشیا کی کوئی خاص صنف۔

علیٰ ہذا جس طرز عمل سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی عام ہوتی ہے۔ اس میں کسی خاص نوع کی شے کے ساتھ تطابق نہیں ہوتا، بلکہ ایک عام طرز عمل کسی خاص صورت حال کے مطابق ہو جاتا ہے۔ کتے کو کسی طرح بھی غصہ

[1] اخلاقیات و نفسیات صفحہ ۲۶۱

کیوں نہ دلاؤ اس کا طرزِ عمل ایک ہی قسم کا ہوگا - ہر حالت میں اس کی جسمانی وضع ایک ہی ہوتی ہے، یعنی مثلاً دانت نکالتا ہے، غراتا ہے اور کاٹنے وغیرہ کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) جذبات کے دو ماخذ ہوتے ہیں جنھیں تشریحی و امتیازاً ضروری سمجھنا چاہیے۔ یعنی یہ یا تو خاص خاص ادراکات و تصورات سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً کوئی اچھی خبر مسرت کا باعث ہوتی ہے۔ یا پھر یہ عضوی تغیرات پر بھی موقوف ہیں مثلاً وہ جذبات جو شراب یا دیگر مسکرات وغیرہ کے استعمال سے رونما ہوتے ہیں۔ انسان کا مزاج اُس کی صحت کے حالات کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ عضوی تغیرات دو طرح سے عمل کر سکتے ہیں۔ نظامِ عصبی کو جو غذا پہنچتی ہے اس کی کمیت یا کیفیت کو متغیر کر کے براہِ راست بھی یہ اسکی حالت بدل سکتے ہیں اور [illegible] میں تغیر پیدا کر کے، اس کے واسطے سے اُن تسویقات کی نوعیت بدل سکتے ہیں جو داخلی اعضا سے نظامِ عصبی کے مرکز میں آتی ہیں۔ چونکہ عصبی حصوں میں انتشار اور پھیلنے کی خاصیت ہوتی ہے، اس لئے اس سے نظامِ عصبی کی حالت میں ایک عام تغیر پیدا ہو جاتا ہے، جس کا نفسیاتی تجربہ ایک جذبی حالت کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن اس حالت کو صحیح معنی میں جذبہ نہیں کہہ سکتے۔ صحیح معنی میں جس شے کو جذبہ کہا جا سکتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ یہ کسی متعین چیز کے متعلق محسوس ہو۔ مثلاً غصہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی شے کے متعلق ہو۔ لیکن وہ عام حالتِ اشتعال یا بے چینی جو فرض کرو کہ رات کو نیند نہ آنے سے پیدا ہوتی ہے، اُس کا تعلق کسی متعین شے سے نہیں ہوتا بلکہ یہ اپنے لئے ایسی شے کو ڈھونڈتی ہے اور ممکن ہے کہ اس حالت میں انسان ایک کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری شے ڈھونڈتا رہے جس سے ایک ہی قسم کے جذبات کا ایک سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم جذبہ اپنے بعد ایک جذباتی حالت چھوڑ جاتا ہے جو اسی کے مائل ہوتی ہے

(۴) جذباتی حالت جب ایک بار پیدا ہو جاتی ہے، تو پھر اس کی اصل وجہ کچھ ہی ہو، لیکن یہ باقی رہنا چاہتی ہے اور جو شے سامنے آ جاتی ہے، اس پر جھلک پڑتی ہے۔ مثلاً طبیعت میں سرور یا اضمحلال کا اصل سبب ممکن ہے کہ کسی شے سے ہو،

لیکن جب ایک بار اس قسم کی حالت پیدا ہو جاتی ہے تو پھر یہ اپنے لئے سامان خود ہی پیدا کر لیتی ہے۔ اگر کوئی شخص بے خوابی یا اور کسی وجہ سے صبح کو مضمحل و بدمزہ اٹھتا ہے تو بات بات پر چڑچڑاتا ہے، حالانکہ اگر یہ حالت نہ ہوتی تو ان باتوں کی وہ چنداں پروا بھی نہ کرتا، بلکہ خوش طبعی سے ٹال دیتا۔ تم اپنے باورچی پر خفا ہو تو وہ اپنا غصہ برتن مانجھنے والے لڑکے پر نکالتا ہے۔ مویشیوں کا گلہ اپنے کسی ساتھی کو مصیبت میں دیکھ کر مشتعل ہوتا ہے۔ اور خود اسی بدقسمت پر سارا غصہ اُتار دیتا ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ اس وقت یہی ان کی توجہ کا مرکز ہوتا ہے۔ ان کو اپنا غصہ اتارنے کے لئے کسی نہ کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا جب اور کوئی چیز نہیں ملتی تو وہ اسی مظلوم پر اتار دیتے ہیں "کتوں میں بعض اوقات یہ بات دیکھی گئی ہے کہ جب چار پانچ جمع ہوتے ہیں اور اچانک ان میں سے کوئی دردناک آواز سے بھونک پڑتا ہے، درانحالیکہ نہ کوئی انسان پاس ہوتا ہے اور نہ بظاہر کوئی دوسری وجہ معلوم ہوتی ہے، تو باقی سب کتے دیکھنے کو دوڑتے ہیں اور جب کچھ سبب نظر نہیں آتا تو پلٹ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگتے ہیں" اسی طرح اکثر جانوروں کے قرب جفتی کے زمانہ میں جانا خطرناک ہوتا ہے، کیونکہ اس زمانہ میں ان کے جذبات جنسی رقابت کی وجہ سے بہت مشتعل ہوتے ہیں۔ ہر جذبہ یا جذباتی حالت ایک خاص میلان فعلیت کو مقتضی ہوتی ہے اور یہ میلان اپنے موجودہ حالات کے مطابق کسی نہ کسی طرح ظاہر ہوتا ہے۔

(۵) جذبہ کی پانچویں خصوصیت وہ ہے جس کو ہم اس کا طفیلی خاصہ کہہ سکتے ہیں۔ جس حد تک کہ جذبات عام صورت حالات سے پیدا ہوتے ہیں اور محض عضوی تغیرات کا نتیجہ نہیں ہوتے اس حد تک یہ عموماً ثانوی یا طفیلی ہوتے ہیں۔ اور یہ نسبتہً زیادہ خاص رجحانات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ شے بجز بعض بہت ہی بسیط و ابتدائی جذبی حالتوں کے باقی سب میں ہوتی ہے۔ کتے کو ہڈی کے چھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، یہ پہلے سے خوراک کی ایک خاص اشتہا کی موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ علی ہذا اس کے بچوں کو چھیڑنے پر اس کو جو غصہ آتا ہے، وہ ان بچوں کی نگہداشت و پرورش کے خاص رجحان پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنے رقیب

کی موجودگی جو اس کی جفتی میں حائل ہو اس لئے غصہ کا موجب ہوتی ہے، کہ اس میں جنسی تسویق پہلے ہی سے پائی جاتی ہے۔

(۶) جذبہ کے زیادہ شدید مراحل میں، عضوی حسیں شعور کی مجموعی حالت کا نہایت اہم جز ہوتی ہیں۔ خواہ جذبہ ابتدائً عضوی تغیرات سے پیدا ہوا۔ یا ادراکات و تصورات سے وجود میں آیا ہو یہ بات بہر صورت صادق آتی ہے۔ اس واقعہ کو ایک عام نظریہ کی بنیاد قرار دیا گیا ہے، جس کی رُو سے جذبی شعور کی اصل نوعیت اُن حسوں پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کے اندرونی اعضا کے تغیر سے پیدا ہوتی ہیں، جن میں عضلات و احشا دونوں داخل ہیں۔

۲۔ عام نظریہ — جذبہ کے جس عام نظریہ کا ہم ابھی اشارہ کر چکے ہیں، وہ بہت مقبول ہوا ہے، اور بہت کچھ زیر بحث رہا ہے۔ اگرچہ یہ نظریہ بجائے خود کم از کم اتنا ہی پرانا ہے، جتنا کہ ڈیکارٹ، مگر اب یہ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر جیمس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کیونکہ اس نے بڑے شد و مد سے اسکی تائید کی ہے۔ لہذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس دعوی کی اصل دلیل کو ہم پروفیسر موصوف ہی کے الفاظ میں نقل کر دیں کہ "اب میں اپنے نظریہ کے اصل نقطہ پر زور دیتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا خیال کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی جسمانی علامات کے تمام احساسات کو نکال ڈالنے کی کوشش کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ کچھ باقی نہیں رہتا، یعنی کوئی ایسی نفسی حالت نہیں رہ جاتی جس کو جذبہ کہا جا سکے، بلکہ صرف ایک پر سکون اور ادراکی کیفیت باقی رہ جاتی ہے۔۔۔ مثلاً اگر جذبۂ خوف کی حالت میں دل کی تیز دھڑکن، سانس کا ہلکا پن، ہونٹوں کی کپکپی، ہاتھ پاؤں کی کمزوری، رونگٹوں کا کھڑا ہونا، احشا کا ہیجان نہ ہو، تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ جذبۂ خوف کیسا ہوگا۔ کیا کوئی شخص ایسے غصّہ کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ سینہ میں جوش ہو، نہ چہرے پر تمتماہٹ، نہ نتھنوں کا پھولنا، نہ دانتوں کی کچکچاہٹ بلکہ اس کے بجائے تمام جسم پر سکون طاری ہو اور چہرہ مطمئن ہو۔ اس قسم کے غصہ کا تصور کم از کم راقم ہذا کے لئے تو ناممکن ہے۔ جس حد تک کہ یہ جسمانی علامات غائب ہوتی ہیں اسی حد تک غصہ بھی کافور ہو جاتا ہے۔ جو شے امکاناً اس کی جگہ رہ جا سکتی ہے، وہ صرف ایک طرح کا

سرد مہرانہ عدالتی فیصلہ ہوتا ہے کہ مثلاً فلاں شخص اپنے گناہوں کی پاداش میں سزا کا مستوجب ہے۔ اور جو محض ایک عقلی حکم ہوتا ہے..... جتنے زیادہ غور سے میں اپنی ذہنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں، اتنا ہی اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ مجھ میں جسقدر بھی تاثرات وجذبات ہیں ان سب کی تعمیر و تشکیل انھیں جسمانی تغیرات سے ہوتی ہے، جن کو ہم بالعموم ان کا مظہر یا نتیجہ کہتے ہیں، اور مجھ کو اس امر کا پورا وثوق ہوتا جاتا ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہوجائے تو میں لطیف وشدید ہر قسم کے جذباتی تاثرات سے قطعاً محروم ہوکر محض ایک خشک صاحب عقل وو قوف ہستی رہ جاؤں گا۔[1]

مذکورہ بالا اقتباس اس میں شک نہیں کہ بلیغ تو بہت ہے مگر منطقی استواری سے خالی ہے۔ اگر ا لازمی وقطعی طور پر ب سے وابستگی رکھتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ ا اور ب ایک ہیں۔ پتھر اگر پانی میں پھینکو تو اس سے لازماً لہریں پیدا ہونگی لیکن لہریں پتھر تو نہیں ہیں۔ خط بے جہت کے بغیر طول نہیں ہوسکتا مگر طول اور جہت ایک ہی شے نہیں ہیں، آگ کے بغیر دھواں نہیں ہوتا، لیکن دھواں ایک شے ہے اور آگ دوسری شے ہے۔ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ جذبہ کا وجود بغیر اس کے مظاہر کے ناممکن ہو، مگر اس سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ ان مظاہر کی بنا پر جو حسی تجربات ہوتے ہیں، وہی جذبہ کی ساری کائنات ہیں۔ تھوڑی دیر کیلئے ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ پروفیسر جیمس کا نظریہ صحیح ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ہم اس کا عکس یہ نہیں نکال سکتے، کہ عضوی حس جذبہ ہوتی ہے۔ بھوک اور پیٹ کا درد جذبات نہیں ہیں۔ لہذا نظریہ کو پورا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عضوی ردعمل کی اُن قسموں میں جو جذبہ کا باعث ہوتی ہیں اور ان میں جو اس کا باعث نہیں ہوتیں امتیاز کیا جائے۔ اس بارے میں پروفیسر جیمس کا خیال جہاں تک خود اس کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے، یہ ہے کہ جذبہ اُس منتشر یا پھیلے ہوئے اختلال پر مبنی ہوتا ہے جس سے بہت سے اعضا متاثر ہوجاتے ہیں، لیکن تمام عضوی اختلالات اسی طرح سے پھیلے ہوئے یا منتشر ہوتے ہیں۔ لہذا بدن کی مالش یا غسل وغیرہ کے سے تمام

---

[1] "اصول نفسیات"، جلد دوم صفحہ ۴۵۱ تا صفحہ ۴۵۲۔

تجربات جذبات بن جائینگے۔

یہ ظاہر ہے کہ جو عضوی حسیں کسی جذبی حالت میں داخل ہوتی ہیں، وہ یا تو خود نظام عصبی میں ایک خاص اختلال پیدا کردیتی ہونگی جو اور عضوی حسوں میں نہیں ہوتا، یا پھر یہ اختلال ان حسوں سے پہلے یا اس کے ساتھ پایا جاتا ہوگا، اسمیں شک نہیں کہ ایک حد تک عضوی حسیں اس خاص قسم کے عصبی ہیجانات پیدا کرسکتی ہیں۔ جہانتک کہ کوئی جذبی کیفیت حالت صحت یا استعمال مسکرات وغیرہ کی سی چیزوں پر مبنی ہوتی ہے عضوی حسیں البتہ ضرور کرتی ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو خود نظام عصبی اور اس کے تغذیہ پر عضوی حالات کے براہ راست اثر اور ان حسی تسویقات کو تقسیم کرنا پڑیگا، جو اس میں اندرونی اعضا کی طرف سے آتی ہیں۔ مزید براں اس طرح جو شے پیدا ہوتی ہے وہ جذبہ نہیں بلکہ جذبی کیفیت ہوتی ہے۔ جب ہم ان جذبات پر غور کرتے ہیں، جو متعین ادراکات و تصورات کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں تو اس نظریہ کی خامی اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایسی صورتوں میں منتشر عضوی اختلال کی ابتدا اور اصل نظام عصبی کے اس اختلال سے ہوتی ہے، جو بہ حیثیت مجموعی سارے جسم کو محیط ہوتا ہے۔ لہذا جس عمل سے کہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اس کی پہلی حالت ایسی نہیں ہوسکتی، جیسا کہ پروفیسر جیمس کا خیال ہے کہ وہ "محض ایک پرسکون ادراکی حالت ہوگی"۔ مجھ کو اس وقت ٹھنڈے دل سے عقلاً اس امر کا ادراک ہے کہ میں ایک روز ضرور مرونگا۔ لیکن اس سے میرے احشائی یا حرکی شعور میں کسی قسم کی بےکلی پیدا نہیں ہوتی۔ اسکے برعکس جب مجھکو کوئی پاگل آدمی پستول دکھاتا ہے تو اسوقت بھی اس پستول دکھانیکا مجھ کو ادراک ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک عام عضوی اختلال بھی پیدا ہوجاتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دو ادراکات میں وہ کیا فرق ہے جس سے ان کے اختلاف نتائج کی توجیہ ہوسکتی ہو؟ عضویاتی لحاظ سے پستول کے اس طرح دکھائے جانیکا جو ادراک ہوتا ہے، اس کے مقابل عصبی توازن میں ایک شدید و منتشر اختلال کا پایا جانا لازمی ہے، کیونکہ اس کے سوا عضوی توازن کے اختلال کی کسی اور چیز سے توجیہ نہیں ہوسکتی۔ بخلاف اس کے محض یہ خیال کہ میں کسی نہ کسی روز مرجاؤنگا عصبی توازن کو اس طرح سے مختل نہیں کرتا کہ کسی عضوی اضطراب کا باعث ہو۔ اب دیکھو کہ نفسیاتی لحاظ سے اس ابتدائی عصبی اختلال کے مقابل وہ

کونسی شے ہے جو عصبی اختلال کا منشاء و مبنیٰ ہو سکتی ہے؟ ظاہر ہے، کہ یہ نفسی حالت جذبہ کے سوا ... رلیا ہوگی۔ یہ فرض کر لینا بالکل زبردستی ہے کہ عضوی حس میں کوئی ایسی عجیب و غریب پر اسرار قوت ہوتی ہے، جو اور کسی حس میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ عضوی حس کسی نہ کسی طرح سے پیدا ہوتی ہے جس طرح کہ اور حسیں ہوتی ہیں دیگر حسوں کی طرح یہ بھی دماغ کے اس تہیج ہی سے پیدا ہوتی ہے، جس کا باعث اعصاب درآور کی تسولیات ہوتی ہیں۔ اگر عضوی حسیں جذبہ کے پیدا یا تیز کرنے میں حصہ لیتی ہیں تو اس کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ ایک شدید اور عام عصبی اختلال کے پیدا کرنے میں معین ہوتی ہیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ خارجی اسبا کے ادراکات و تصورات ... یہی کام نہیں ... کر سکیں، بلکہ یقیناً کرتے ہیں، کیونکہ اس کے بغیر عضوی اختلال کی توجیہ ناممکن ہے۔ اور یہ جذبات کے اسی عام خیال کے مطابق ہے، کہ جذبہ اپنی ظاہری علامات پر مقدم اور ان کی شرط ہوتا ہے۔ ریچھ کے نفس ادراک میں کوئی ایسی بات نہیں، ہوئی حس سے وہ عضوی حسیں اور حرکات پیدا ہو جائیں جو خوف کے لئے مخصوص ہیں۔ خوف کی علامات اسی وقت رونما ہوتی ہیں جب کہ ریچھ کو دیکھ کر انسان گھبرا جائے اس گھبرانے کی وجہ خواہ ایک بڑے عجیب جانور کو اپنی طرف آتے دیکھنا ہو یا گزشتہ تجربہ کی بنا پر اس کے خطرناک ہونے کا علم۔ اگر پروفیسر جیمس کے سامنے بہت زنجیروں میں بندھا ہوا ایک ریچھ آئے اور پھر ایک کھلا ہوا جنگلی ریچھ تو یقین ہے کہ پہلے کے آگے تو وہ روٹی کا ٹکڑا ڈالیں گے، اور دوسرے سے جان چھڑا کر بھاگیں گے، غرض اصلی تتے نفس بصری ادراک نہیں۔ بلکہ اس کی گھبرا دینے والی ماہیت ہے۔

اس الجھاؤ سے بچنے کی کوشش کا صرف یہ ایک طریقہ ہے کہ یہ کہدیا جائے، کہ عضوی اختلال پہلے پہل میکانکی طور پر ہوتا ہے اس نظریہ کے بموجب پہلے ہی سے بعض خلقی یا اکسابی ایسے عضویاتی انتظامات موجود ہوتے ہیں، جن کی بنا پر بعض بصری یا دیگر ادراکات عضوی اختلال پیدا کر دیتے ہیں۔ مگر یہ خیال واقعات کے خلاف پڑتا ہے۔ جن جذبات کے ساتھ نمایاں عضوی اختلالات پائے جاتے ہیں، وہ بعض چیزوں کے محض ادراک ہی سے پیدا نہیں ہوتے،

بلکہ یہ صرف ایسے حوادث سے پیدا ہوتے ہیں جو نہ بدلو ر جبلی یا اکتسابی میلانات طلب میں مزاحم یا معین ہوتے ہیں۔ ایک شخص محض اس لئے نہیں ڈرتا کہ ریچھ کو دیکھتا ہے، بلکہ اس لئے ڈرتا ہے کہ اس کی زندگی خطرہ میں پڑ جاتی ہے، اور "انسان اپنی جان بچانے کے لئے کسی شے سے دریغ نہیں کرتا"۔ پروفیسر جیمس کے نظریہ میں اس اہم تعلق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، جو جذبہ انگیز حالات کو سابق طبعی میلانات سے ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے بلی کے سامنے سے اسکے بچوں کا نفس ہٹایا جانا ہی اس کو غضبناک کر دیتا ہے۔ محبت مادری کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ماں کی اسی جبلی محبت ہی میں مداخلت غصہ کا سبب سے اصلی سبب ہے۔ یہ مداخلت عصبی اختلال کو براہ راست اپنے ساتھ لاتی ہے، جو عضوی ردعمل پر مقدم اور اس کی شرط ہوتا ہے۔ اگر یہ عصبی اختلالات جو جذبہ کے ساتھ پائے جاتے ہیں، میکانی طور پر رونما ہوتے (جیسا کہ جیمس کے نظریہ میں فرض کر لیا گیا ہے) تو یہ اسفل یا زیریں مراکز عصبی کے ہیجان سے رونما ہوتے۔ لیکن جذبہ کا عضوی اضطراب صرف ان ارتسامات سے پیدا ہوتا ہے جو اعلیٰ مراکز عصبی کو ایک خاص شدت کے ساتھ مہیج کرتے ہیں۔ مراکز اسفل کا توازن بہت مستقل ہوتا ہے اور ان کا عمل یکساں اور معتدل ہوتا ہے، یہ ایسے خود بخود ہونے والے کام انجام دیتے ہیں جو روزمرہ کے معمولات میں داخل ہیں۔ اس سے ہم ان غیر منضبط و منتشر اختلالات کو منسوب نہیں کر سکتے، جو پورے نظام کو محیط ہوتے ہیں۔

تنقید بالا میں ہم نے اس نقطہ سے بحث نہیں کی ہے جس سے پروفیسر جیمس نے اپنا استدلال شروع کیا ہے۔ کہ ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ عضوی حسوں کے بغیر جذبہ کیا ہوگا۔ خفیف اور آنی جذبات تک میں بھی عضوی عنصر ورہ موجود نظر آتا ہے۔ یہ دراسے اشتعال اور خفیف تنفر میں بھی اسی طرح موجود ہوتا ہے، جس طرح کہ شدید نفرت اور غیظ و غضب کے عالم میں ہوتا ہے[1]۔ فرق صرف

---

[1] البتہ ایسے جسمانی تغیرات یا حرکات جنکو دوسرے دیکھ سکتے ہوں، وہ خفیف اور بعض اوقات شدید جذبات تک میں نہیں پائے جاتے۔ لیکن اصل اہم شے یہ ظاہری تغیرات نہیں، بلکہ وہ اندرونی عضوی تغیرات ہیں، جن کا اثر مثلاً تنفس یا دوران خون پر پڑتا ہے۔

مدارج کا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کر لینے سے کہ جذبات میں عموماً عضوی حس شامل ہوتی ہے یہ تو لازم نہیں آتا کہ عضوی حسوں کے سوا ان میں اور کچھ ہوتا ہی نہیں۔ جن حالتوں میں کوئی جذبہ ادراکات و تصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے، تو یہ ذہنی توازن میں ایک ایسے ابتدائی اختلال کو ضرور مستلزم ہوتا ہے، جس کو میلانات طلب کی اعانت یا مزاحمت سے خاص تعلق ہوتا ہے۔ یہ ابتدائی اختلال جو کہ عضوی ردعمل پر مقدم اور اس کی شرط ہوتا ہے، اس لئے اس کو عضوی ردعمل کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ جذبہ کی تشکیل کا یہ ایک مستقل جز ہوتا ہے۔ البتہ جس حد تک کہ جذبہ کا اولیں منشا عضوی حالات ہوتے ہیں، پروفیسر جیمس کا نظریہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن دو باتیں غور طلب ہیں (۱) ممکن ہے کہ عضوی تغیرات میں خود دماغ اور اس کے تغذیہ کو بھی براہ راست دخل ہو۔ جس کی وجہ سے سارے نتیجہ کو اندرونی اعضا سے آنے والی حسی تسویقات سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ (۲) ہم کو اس تے کا بھی لحاظ رکھنا ضروری ہے جس کو پروفیسر لاڈ نے زائد یا ''فاضل تہیج'' کہا ہے جسی تسویقات اپنی مخصوص حسیں پیدا کرنے کے علاوہ کم و بیش ایک منتشر و مبہم قسم کے تہیج کا بھی باعث ہوتی ہیں، جو ممکن ہے مختلف حسوں میں یکساں ہو۔ یہ فاضل تہیج اپنی نوعیت کے اعتبار سے اس تہیج کے مشابہ ہو سکتا ہے، جو ادراکات و تصورات کے ضمن میں پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بنا پر مثلاً اشتعال کی جذبی حالت کا اصل منشا کسی ساتھی کا برہم کن طرز عمل یا خرابی صحت دونوں چیزیں ہو سکتی ہیں[1]۔

[1] جیمس کے نظریہ میں اس کے شائع ہونے کے بعد سے اب تک کم و بیش اصلاح ہوتی رہی ہے کچھ خود اس نے کی ہے اور کچھ اور لوگوں نے، اور جن میں اس کی اصل ابتدائی صورت سے ہم نے بحث کی ہے۔ ایک شخص جیمس کے بیان کی اسطرح سے تصحیح کر سکتا ہے کہ علامات جذبہ دراصل جذبہ کی مقدم شرط نہیں بلکہ اس واقعہ کا ایک پہلو ہوتی ہیں جس کا جذبہ دوسرا پہلو ہے۔ مجھ کو اس پر کوئی اعتراض نہیں البتہ میں متعین طور پر یہ جاننا چاہتا ہوں کہ اسکے معنی کیا ہیں۔ سرعت اور جہت حرکت کے دو پہلو کہے جا سکتے ہیں۔ لیکن جذبہ اور اس کی علامات کے مابین ایسا تعلق نہیں ہے۔ دماغ مقامی طور پر عضوی جسم کا ایک علٰحدہ حصہ ہے، اور جو عضوی تغیرات دماغ کے ہیجان سے پیدا ہوتے ہیں

جیمس کی جس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ عضوی حسیں معمولاً جذبات میں معین ضرور ہوتی ہیں، اگرچہ ان کے معین ہونے کے مدارج مختلف ہوتے ہیں، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ حسیں جذبات کی لازمی شرط ہیں۔ اس مسئلہ کے تصفیہ کا صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ ایسے مریضوں کی حالت کو دیکھا جائے جن کی زیر بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ عصبی عمل کے بعد اس کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اگر عصبی عمل ایسا اظہار نہ کرسکتا تو اس کا وجود ہی نہ ہوسکتا، اور اس معنی میں تم علامات اور اصل عصبی اختلالات کو ایک ہی واقعہ کے مختلف پہلو کہہ سکتے ہو۔ بحث طلب سوال یہ ہے کہ آیا اصلی عصبی اختلال خود کسی جذباتی قسم کے شعور، یا کم از کم ایسے شعور کے ساتھ متلازم ہوتا ہے، جو کہ جذبہ کا ایک ذاتی جز ہو۔ جیمس کے نزدیک جہاں تک میری سمجھ میں آیا ہے ایسا نہیں ہے۔ اس کے نزدیک اصل ابتدائی عصبی اختلالات پہلے دیگر اعضائے جسم میں تغیرات پیدا کرتے ہیں اور پھر یہ تغیرات نظام عصبی پر رد عمل کرتے ہیں، تب جا کر جذبہ شروع ہوتا ہے۔ اس کے خیال میں جذبہ اس شعور کا نام ہے، جو علامات کے بعد والے دوسرے ارتسام سے تعلق رکھتا ہے۔ اس خیال کے بموجب ابتدائی عصبی ہیجان دراصل مراکز اسفل کا ہیجان ہوتا ہے، اور شعور میں اس کے مقابل کوئی محسوس شے نہیں موجود ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ جیمس ایک ایسے ابتدائی ادراک کا ضرور ذکر کرتا ہے جو جذبہ کا باعث ہوتا ہے، کیونکہ یہ ایک ہیجان میں لانے والے واقعہ کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اس سے وہ ذہنی ہیجان مراد نہیں لیتا۔ اس واقعہ کے باعث ہیجان ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اسکا ادراک عضوی تغیرات پیدا کرتا ہے، اور یہ تغیرات جوابا ذہنی ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کے نزدیک عضوی تغیرات کے احساس ہی کا نام جذبہ ہے۔ اسی وجہ سے وہ کہتا ہے کہ "جسمانی تغیرات براہ راست ہیجان میں لانے والے واقعہ کے ادراک کا نتیجہ ہوتے ہیں"، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس واقعہ کا نتیجہ ہوتے ہیں جو ان کے ہیجان کا سبب ہوتا ہے نہ کہ اس واقعہ کا جو ہم کو ہیجان میں لاتا ہے۔ اگر یہ مراد نہیں ہے تو پھر اس کا نظریہ کوئی جداگانہ نظریہ ہی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس سے شاید ہی کسی کو انکار ہو کہ عضوی تغیر مکمل جذبہ کا معمولاً ایک جز ہوتا ہے۔ اس بات کو بین لنے بھی اتنی ہی وضاحت سے کہا ہے جتنی کہ جیمس نے۔ اور راقم الحروف کو بھی اس سے ہرگز انکار نہیں ہے۔ لیکن اگر اس عضوی تغیر سے پہلے کوئی ذہنی ہیجان ہوگا تو اس کو بھی جذبہ سے متعلق کرنا ہوگا۔

جسمانی حسیت مفقود ہو چکی ہو۔ اس قسم کی جو شہادت ملی ہے وہ اس خیال کے قطعاً مخالف معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں پر ایسی بے حسی طاری ہوتی ہے، اُن میں جذبہ کی قابلیت فنا ہو جاتی ہے۔ پروفیسر شیرنگٹن نے اس کی خاص طور پر تحقیق کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کتے پر اس قسم کا عمل کیا جا سکتا ہے کہ احشائی تغیرات کی بنا پر دماغ کی طرف جو سوابقات جاتی ہیں وہ رہ جا سکیں، اور ساتھ ہی اس کی صحت بھی خاصی رہے۔ ایسی حالت میں جب مناسب ذرائع سے اس کتے کی جبلتوں کو تہییج کیا جاتا ہے تو اس سے جذبے کے اکثر اثرات ظاہر ہوتے ہیں[1]۔"

البتہ یہ ممکن ہے کہ کتے سے یہ اثرات ظاہر ہوں اور پھر بھی وہ جذباتی ہیجان محسوس نہ کرے۔ بیکن اس قسم کی رائے قائم کرنے کے لئے جب تک قطعی دلائل موجود نہ ہوں یہی ماننا پڑیگا کہ ایسا نہیں ہوتا، اور واقعات کی بنا پر جیمس کا نظریہ سخت قابل اعتراض ٹھہرتا ہے۔ نیز یہ بھی ذکر کر دینا چاہیے کہ جو عضوی تغیرات جذبہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی دقیق اختباری تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مختلف جذبات کے لئے یکساں اور ایک ہی جذبہ کے لئے مختلف ہو سکتے ہیں، جس کی جیمس کے نظریہ سے تطبیق نہایت دشوار ہے۔

۳۔ جذبہ کا تعلق لذت والم اور طلب سے ہر قسم کا جذبہ ذہنی یا جسمانی کسی نہ کسی خاص غایت یا حسب طلب کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً غصہ غصہ دلانے والی شے کو برباد یا بیکار کر دینا چاہتا ہے۔ اسی طرح خوف خوفناک شے سے بھاگنے یا بچنے پر مائل کرتا ہے۔ بیکن لذت والم سے جو تعلق جذبات کو ہوتا ہے وہ اس قدر واضح و متعین نہیں ہوتا جتنا کہ ان کا طلبی پہلو ہوتا ہے۔ بعض جذبات ہمیشہ لذت بخش اور بعض ہمیشہ مولم ہوتے ہیں۔ مثلاً رنج و غم ہمیشہ ناگوار ہوتا ہے[2]۔

---

[1] میکڈوگل کی کتاب "نفسیات عمرانی" صفحہ ۳۱۲۔

[2] ایک ایسی شے بھی ہے جس کو "لذت غم" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، لیکن بعض غم اس لذت کا منشا نہیں ہوتا۔ ایک شخص غمگین ہونے کے باوجود اپنے اس غم پر خوش بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً کسی محبوب شے کے کھونے سے آدمی کو جو رنج ہوتا ہے، اسمیں یہ لذت بھی شامل ہو سکتی ہے۔

اور مسرت ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ مگر دیگر جذبات حالات کے اعتبار سے خوشگوار وناگوار دونوں ہو سکتے ہیں۔ بے بسی کی حالت میں غصہ نہایت ہی ناگوار ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ دشمن پر نکل سکتا ہے تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے۔ ایک عام قاعدہ ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ کوئی جذبہ جس طلبی میلان کو مستلزم ہوتا ہے، اگر اسمیں کامیابی ہوتی ہے، تو خوشگوار ہوتا ہے، ورنہ ناگوار۔ خوف اور غم کی نوعیت ایسی ہے کہ اُن کے میلانات کی تسلی میں قدرتاً مزاحمت ہوتی ہے۔ اور جس وقت یہ مزاحمت ختم ہوتی ہے، تو ساتھ ہی جذبہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مسرت کے میلان کی خود ان حالات ہی سے تشفی ہو جاتی ہے، جو اس کا باعث ہوتے ہیں۔

۴۔ انتہائی کیفی اختلافات جذبہ اپنی مختلف نوعی صورتوں میں مختلف قسم کے احساسات کو مستلزم ہوتا ہے، جن کی توجیہ محض یہ کہہ دینے سے نہیں ہو سکتی کہ یہ نسبتہً زیادہ بسیط عناصر کے نتائج یا مرکبات ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہر جذبہ میں ایک خاص فعلیت کی طرف میلان ہوتا ہے، اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی عضوی ... پائی جاتی ہے، یہ خوشگوار یا ناگوار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ تو گو یہ تمام باتیں اپنی جگہ پر صحیح ہوں، مگر جذبہ کی ساری خصوصیات صرف ان ہی پر ختم نہیں ہو جاتیں۔ بلکہ ہر قسم کے جذبہ میں ایک خاص اور ناقابل تعریف شے بھی ہوتی ہے۔ کسی چیز کے متعلق ایک عجیب نئی قسم کی احساسی حالت ہوتی ہے۔ بقول پروفیسر جیمس کے کہ دو مختلف جذبی ہیجانات ایسی رنگا رنگ صورتیں رکھتے ہیں جو ایک دوسرے سے ایسی ہی ممتاز ہوتی ہیں جیسی کہ مختلف لونی حسیں۔ خود ایک نوعی کیفیت احساس کے علاوہ ہر جذبہ اپنے ساتھ بلاشبہ لذت یا الم کا بھی ایک احساس رکھتا ہے لیکن اسکی خصوصی کیفیت کو محض خوشگواری یا ناگواری میں تحلیل نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ بجائے خود ایک انوکھا اور ناقابل تحلیل واقع ہوتا ہے۔

۵۔ جذبی رجحانات جذبہ ہمیشہ شعور کی ایک واقعی حالت ہوتا ہے۔ جذبی رجحان نام

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ کہ یہ شے کی رنج وغم کی مستحق ہے، حتیٰ کہ لذت غم کی تکلیف پر غالب آ جا سکتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ غم بذات خود غم کی خاطر کبھی لذت بخش نہیں ہو سکتا۔

ہے کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے جذبہ کو محسوس کرنے کے مستقل میلان کا۔ چنانچہ اگر کوئی بچہ کسی بلی کی دم اکثر کھینچتا رہے، تو اس بلی میں یہ ایک مستقل میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ جہاں وہ بچہ اس کے قریب آیا کہ یہ غضبناک ہوئی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ جذبہ کی اصلی شرائط نا خاص خاص اشخاص یا اشیا نہیں بلکہ ایک عام قسم کی حالت ہوتی ہے۔ البتہ تجربہ کی بنا پر خاص خاص اشخاص یا اشیا سے اس کو تعلق ہو جاتا ہے، جیسا کہ ... کے غصہ کو اس بچہ سے تعلق ہو جاتا ہے جو اس کی دم کھینچا کرتا ہے۔ اس طرح ... جذبی رجحانات قائم ہو جاتے ہیں اور جب موقع آتا ہے، تو واقعی جذبات کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ جذبی رجحان اور جذبی حالت ایک ہی شے نہیں ہے۔ جذبی حالت نام ہے شعور کے واقعی متاثر ہونے کا۔ بخلاف اس کے نفس یہ رجحان اس وقت بھی موجود ہوتا ہے جب کہ نہ تو جذبی حالت کا احساس ہوتا ہے اور نہ خود جذبہ کا۔ اس قسم کے الفاظ جیسے کہ پسندیدگی و ناپسندیدگی، نفرت و محبت خود جذبات کو نہیں بلکہ جذبی رجحانات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ بلی فلاں بچہ کو ناپسند کرتی ہے تو ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ یہ فی الواقع اس وقت بچہ پر غضبناک ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسمیں اس قسم کا ایک مستقل میلان موجود ہے کہ جب کبھی یہ بچہ اسکے قریب جائیگا تو غضبناک ہوگی۔ ذہنی زندگی کے اعلیٰ مدارج میں، جہاں کہ تصورات و تعقلات کا زیادہ تر عمل ہوتا ہے، جذبی رجحانات بہت زیادہ پیچیدہ ہوتے ہیں، اور ان کو عواطف یا رغبات کہتے ہیں۔

۲۔ جذبۂ خوف کی تحلیل اگر جذبات کے تمام اقسام کی ایک ایک کرکے تحلیل و تشریح کی جائے تو یہ کام کبھی ختم نہ ہوگا۔ لہذا تفصیلی بحث کے لئے ہم خوف اور غصہ دو جذبات کو لیتے ہیں، بعد کو جب ہم ادراکی فعلیت سے الگ تصوری فعلیت پر بحث کرینگے تو اس وقت جذبہ کی کچھ اور اشکال پر بھی نظر ڈالنے کا موقع ملیگا۔

تمام دیگر مولم احساسات کی طرح خوف میں بھی میلان طلب کا ہیجان اور اس میں مزاحمت ایک ساتھ رونما ہوتی ہے۔ لیکن یہ طلب لازماً ایک خاص قسم کی ہوتی ہے، یعنی اسمیں ایک خطرناک قسم کی صورت حال کم و بیش شدت کے ساتھ

اپنے مطابق عمل کی طالب ہوتی ہے۔ اس طرح پر جو چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں ان کا اپنی نوعیت میں حملہ آورانہ یا مخالفانہ ہونا ضروری ہے، موقع خوف کیلئے لازمی ہے کہ وہ شعور کے سامنے ایسی صورت میں نہ آئے، جس سے بچنا اور بھاگنا آسان اور یقینی ہو۔

خوف کے لئے ضروری ہے کہ شعور پر اس کا حملہ کم و بیش ایسا شدید اور مستقل ہو جو اپنی صورت حال کے مطابق عمل کرا سکے۔ ساتھ ہی یہ تجربہ کچھ اس نوعیت کا ہونا چاہیئے جس سے قوتِ عمل باطل ہو جائے۔ یعنی جس فعلیت کو یہ ہیجان مقتضی ہے اُسمیں برہمی واقع کر دے۔ اس تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف ہمیشہ غیر مفید ہوتا ہے، اور تنازع للبقا میں بارج ہونے کے سوا اس سے کچھ نہیں ہوسکتا۔ یہ نتیجہ ایک حد تک صحیح ہے، کیونکہ خوف سے خوف زدہ شکار کو نہیں بلکہ حملہ آور جانور کو فائدہ پہنچتا ہے "بہت سے پرندے بندوق سے زخمی ہوئے بغیر محض اسکی آواز سے اس طرح منہ پھیلا کر ہانپتے ہوئے زمین پر آجاتے ہیں کہ گویا ان پر بجلی گر پڑی" سیل کا شکار کھیلنے والے اکثر اپنے شکار کو حاصل کرنے کے لئے پہلے ڈرا کر مفلوج کر دیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ خوف اس طرح جانور کو بالکل بےحس و حرکت کر دیتا ہے اس حالت میں بھی یہ ہمیشہ غیر مفید ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ بے حس و حرکت ہو جانے میں یہ زیادہ ممکن ہو جاتا ہے کہ جانور اپنے شکاری کی نظر سے بچ جائے۔ جس صورت میں کہ ذہنی اختلالات اتنے شدید نہیں ہوتے کہ حیوان کی عملی قوت کو بالکل ہی باطل کر دیں تو یہ بھاگ یا چھپ جاتا ہے۔ جس حد تک بھاگنے اور چھپنے کی یہ حرکتیں براہِ راست خوف کا ظہور ہوتی ہیں، ان کی ذہنی فعلیت کی اُس عام اصول سے توجیہ کی جاسکتی ہے، کہ جب ذہنی فعلیت کی بعض جہات مسدود ہوتی ہیں، تو پھر جس جہت میں بھی اس کو راستہ ملتا اُسی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کوئی جانور خوف کی وجہ سے نسبتہً زیادہ مشکل اور یقینی حرکات حسب منشاء اختیار کرنے سے معذور ہوتا ہے، تو بس یہ بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ فی الواقع حالات ایسے ہوں جن میں بھاگ جانا ہی بہتر ہو، یا نجات کا صرف یہی ایک کارآمد و مفید ذریعہ ہو۔ ایسی صورت میں خوف، جس کی بنا پر جانور بھاگتا

ہے، مفید ہوتا ہے۔ بالعموم جب دشمن کو دیکھ کر جانور بھاگتے یا چھپتے ہیں، تو ان کے لئے بہترین تدبیر یہی ہوتی ہے لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ کتا جب پٹاخے کی آواز سن کر بھاگتا ہے، تو اس کو بھاگنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں دشمن سے بچنے میں بھی خوف کچھ نہ کچھ مضر ہی ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ کے ہیجان کی بنا پر ممکن ہے اس کی رفتار تیز ہو جائے، لیکن ساتھ ہی یہ کم و بیش حواس باختہ ضرور ہو جاتا ہے، جس سے ہوشیاری اور تدبر کی بصیرت کم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ بعض اوقات حیوان دیوانہ وار خود اس خطرہ میں گھس جاتا ہے۔ جس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، یا اس سے بھی زیادہ مہلک خطرہ میں جا پڑتا ہے۔ بوڑھی تجربہ کار لومڑی پر خوف کا بہت ہی کم اثر ہوتا ہے، کیونکہ یہ شکاریوں سے بچنے میں حیرتناک دلجمعی اور چالاکی کا ثبوت دیتی ہے، اور تدابیر پر اس کی نظر اور اس کے ادراک کی تیزی بے مثل ہوتی ہے۔ وھائٹ میلیول نے اس قسم کی لومڑی کے متعلق لکھا ہے کہ "اس کا دل اس کے ننھے جسم کی طرح سخت جری اور بہادر کی طرح قوی ہوتا ہے"۔ باقی فائدہ خوف کے عام سوال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ضرر و موت سے بچنے کا ایک ذریعہ ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ کچھ ایسا بے ڈھنگا ذریعہ ہے، کہ ایک حد تک خود اپنی ہی غایت کو فوت کر دیتا ہے خصوصاً اس حالت میں جبکہ یہ جذبہ بہت زیادہ شدید ہوتا ہے۔ بقول موسو کے کہ "جس قدر خطرہ شدید ہوتا ہے اسی قدر ایسے ردعمل جو جانور کے لئے قطعی طور پر مضرت رساں ہیں زیادہ قوی ہو جاتے ہیں"[1]

اب ہم ان اسباب و شرائط کو بیان کرتے ہیں جن سے خوف پیدا ہوتا ہے (۱) جب کوئی واقعی جسمانی تکلیف (زخموں وغیرہ کی) کافی شدید ہوتی ہے، تو اس کے ساتھ وہی مضعف ہیجان اور جسمانی و ذہنی فعلیت کی وہی بیکاری و معذوری پائی جاتی جو خوف کا خاصہ ہے۔ بچنے کی وحشیانہ کوششیں، تنفس میں دشواری، دل کی دھڑکن رعشہ وغیرہ، یہ تمام علامات جسمانی تکلیف کی حالت میں بھی اسی طرح

---

[1] "اصول نفسیات"، جلد دوم صفحہ ۴۸۳

ہوتی ہیں، جس طرح کہ خوف کے عالم میں ان دو حالتوں کے مابین صرف مماثلت ہی نہیں بلکہ پیدائش کا تعلق بھی نظر آتا ہے۔ یعنی جب کوئی ایسی شے جو پہلے الم کا باعث ہو چکی ہو، دوبارہ سامنے آتی ہے تو اس کے ساتھ خوف کا جذبہ بھی کچھ نہ کچھ پیدا ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس خوف پر غصہ نہ غالب آگیا ہو۔ اسی سے ہربرٹ اسپنسر کا ذہن اس طرف گیا کہ خوف ان مؤلم حسوں کے اعادہ و احیا پر مشتمل ہوتا ہے، جو پہلے کسی خوفناک شے سے پیدا ہو چکی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ "اس امر کی ہر شخص تصدیق کر سکتا ہے کہ جس ذہنی حالت کو خوف کہتے ہیں، وہ مؤلم نتائج کے ذہنی استحضارات پر مشتمل ہوتی ہے"۔ لیکن اس خیال کی تردید اس سے ہوتی ہے، گو مؤلم حسیں اپنی خاص کیفیت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے نہایت مختلف ہوتی ہیں، تاہم ان سے خوف کا جذبہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت کچھ یکساں اور اپنی نوعیت میں ان حسوں سے اس سے زیادہ مختلف ہوتا ہے جتنا کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں علاوہ اس کے خوف کا جذبہ بعض اوقات ان اصلی تجربات سے زیادہ شدید و ناگوار ہوتا ہے، جن کا یہ احیا تا ذہنی استحضار فرض کیا گیا ہے۔

جب گزشتہ زمانہ کا کوئی مؤلم تجربہ کسی موقع پر خوف کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت حقیقتہً جو کچھ ہوتا ہے وہ ذیل کی مثال سے واضح ہو جائیگا۔ ایک بچہ کو شعلہ کی چمک اچھی معلوم ہوتی ہے، اور وہ اس کو پکڑ لیتا ہے، جس سے اس کا ہاتھ بری طرح جل جاتا ہے۔ اس کے بعد جب وہ شعلہ کو پھر کبھی دیکھتا ہے تو ڈرتا ہے ڈر کا یہ جذبہ اس وقت کے ادراک سے اس لئے تعلق رکھتا ہے، کہ پہلے کی مؤلم حس کا باعث وہی شے ہوئی تھی جس کا اس وقت ادراک ہو رہا ہے، پہلی مؤلم حس جب واقع ہوئی تھی تو ایک ایسی ادراکی فعلیت کے جزکے طور پر واقع ہوئی تھی جو اپنے تمام پہلوؤں کے اعتبار سے منفرد و مسلسل تھی یعنی حس الم کا اضافہ مؤلم شے کے بصری ادراک پر بطور ایک علحدہ اور جداگانہ واقعہ کے نہیں ہوا تھا، بلکہ گویا وہ ایک ہی مسلسل عمل کا ایک پہلو تھا۔ اس طرح بصری ادراک اور جلنے کی حس دراصل

ﻟﮧ " سائکالوجی " صفحہ ۲۱۳

ایک ہی شے کے ادراک کے اجزا ہیں۔ لہذا جلنے کی تکلیف ادراکی عمل کی مجموعی نوعیت اور اُس رجحان میں جو تجربہ بحیثیت الکل اپنے بعد چھوڑ جاتا ہے لازمی طور پر بہت ہی اہم فرق پیدا کر دیتی ہے اسی لئے جب وہ شے دوبارہ نظر آتی ہے، تو سابقہ موئثر تجربات کے واقع ہونے سے پہلے ہی اس کے اس دیکھنے کا شعور اس سے بہت مختلف ہوتا ہے، جو اس صورت میں ہوتا جب کہ جلنے کا تجربہ کبھی ہوا ہی نہ ہوتا۔ ایسی حالت میں حرکی عمل میں اہم تغیرات ہو جاتے ہیں اور طبیعت شعلہ کو پکڑنے کے بجائے اس سے بچنے اور پیچھے ہٹنے پر مائل ہوتی ہے۔ علاوہ بریں ایک ویسا ہی منتشر عصبی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ جلنے کے وقت ہوا تھا، یہ کیفیت مجموعی سارے جسم پھیل جاتا ہے۔ جس سے بالائی اوعیۂ دموی کا تشنج، دل کی دھڑکن، جسم میں کپکپی وغیرہ اور ان کے مطابق عضوی حسیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

(ب) اوپر جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اس کی صحت اس سے اور بھی واضح ہو جاتی ہے، کہ خوف سابقہ تکلیف یا ضرر کے تجربہ کے بغیر بھی پیدا ہوتا ہے، کسی ارتسام کا محض اچانک پن اس کی شدت، یہ دونوں ملکر خوف کے پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ شدید شور جس کے لئے ہم پہلے سے تیار نہ ہوں وہ بھی تھوڑی سی جھجھک پیدا کر دیتا ہے۔ بہت سے لوگ بادل کی گرج سے ڈر جاتے ہیں، حالانکہ یہ جانتے ہیں کہ اس سے کوئی مضرت نہ پہنچیگی۔ البتہ اسمیں شک نہیں، کہ اس کا کچھ انحصار نظام عصبی اور اس کی وقتی حالت پر ہوتا ہے۔ خرگوش یا جنگلی چوہے کو ڈرا دینا نہایت آسان ہے۔ اگر ہم غنودگی کی حالت میں ہوں، تو خفیف سا شور بھی گھبرا دیتا ہے۔ بعض امراض ہیں، کہ ان میں آدمی کو تقریباً ہر شے سے ڈرایا جا سکتا ہے اگر کوئی نامانوس شے یا اجنبی جانور دفعتہً گھونسلے کی طرف آجائے تو پرندوں کے بچے ڈر کر گھونسلے میں دبک جاتے ہیں، حالانکہ اگر ان کا مہلک ترین دشمن مثلاً سانپ اس طرح اچانک نہ آئے تو ان سے کوئی پریشانی ظاہر نہیں ہوتی۔ پرندوں کے بچہ کے لئے کاغذ کا ٹکڑا جو ہوا سے اچانک اُڑتا ہوا آجائے ایسا ہی خوفناک ہوتا ہے جتنا کہ وہ شکرا جو موت کے پنجوں کے ساتھ اس پر حملہ کر رہا ہو[1]۔ کسی شے

---

[1] ہڈسن کی کتاب (Naturalist in La Pata) باب ۵

کا اچانک قریب آجانا یا کسی شدید حس کا یکایک پیدا ہونا، قدرۃً حرکت، یعنی عملی تطابق کو مقتضی ہوتا ہے۔ ساتھ ہی اس کی یہ شدت یا اچانک پن ایسا بوکھلا دیتی ہے کہ کوئی معقول و موثر ردعمل ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، جب کہ کوئی ارتسام اچانک ہونے کے ساتھ غیر مانوس بھی ہو۔ نفس نامانوسیت یا اجنبیت کسی غیر معمولی شدت یا اچانکپن کے بغیر بھی شدید سے شدید خوف کا باعث ہوسکتی ہے۔ لوانگو مہم کے لوگ جس گوریلے کے بچہ کو لائے تھے، وہ اجنبی شوروں سے بہت گھبراتا تھا۔ بادل کی گرج، بارش کی آواز اور خصوصاً بانسری یا قرنا کے طویل سُر سے یہ اس قدر گھبراتا تھا، کہ فوراً آلات ہضم متاثر ہوجاتے تھے جس کی وجہ سے اس کو آبادی سے دور ہی رکھنا مناسب معلوم ہوا تھا۔[۱] اس گوریلے کو ان چیزوں سے جس قسم کی نامانوسیت پریشان کرتی تھی وہ ظاہر ہے کہ ان کی محض جدت ہی تھی۔

نامانوسیت، جیسا کہ ابھی معلوم ہوچکا ہے ممکن ہے محض جدت ہی پر مشتمل ہو۔ لیکن اس کی ایک اور قسم بھی ہے جو صرف جدت کو نہیں بلکہ معمولی تجربہ سے تصادم کو بھی مستلزم ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک تجربہ روزمرہ کے واقعات کے اس درجہ خلاف ہو کہ شعوری زندگی کے عمل کو قطعاً باطل یا مختل کردے اور صحیح تطابق کا امکان ہی فوت ہوجائے۔ بھوت پریت کا خوف اس کی ایک عمدہ مثال ہے۔ یہ خوف ضرر کے کسی متعین یا غیر متعین خیال پر اتنا مبنی نہیں ہوتا جتنا کہ تجربہ کی بالکل غیر معمولی نوعیت پر۔ یہ معمولی واقعات کے دائرہ سے اس درجہ باہر، اور معمولی تجربہ کے حالات کے اسقدر مخالف ہوتا ہے کہ آدمی کے حواس بالکل باختہ ہوجاتے ہیں۔ یہ اپنی اجنبیت کی بنا پر نہایت شدید تہیج پیدا کرتا ہے، اور ساتھ ہی، نفس اس اجنبیت ہی کی بدولت عملی اور ذہنی فعلیتوں کے تمام راستے مسدود ہوجاتے ہیں۔ اس شدید خوف کا (جو بھوت پریت کی فرضی موجودگی سے پیدا ہوتا) اگر اس غالب دلچسپی و خوشگواری سے مقابلہ کیا جائے جو بھوت پریت کا محض قصہ سننے یا پڑھنے سے حاصل ہوتی ہے تو سمجھنے

---

[۱] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۱۰۴ حاشیہ۔ اقتباس از ہارٹمان

میں آسانی ہو گی۔ واقعۂ واقعہ کے طور پر سامنے آتا ہے، اور اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فوراً اس کے مطابق عمل کیا جائے، لیکن ساتھ ہی یہ عمل تطابق کو ناممکن بھی کر دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جہاں اس قسم کی عملی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، وہاں تخیل جو واقعی تجربہ کے قیود سے آزاد ہوتا ہے، انبساط کا ایک ذریعہ بن جا سکتا ہے۔

حیوانات کو بھی اس قسم کے تجربات ہو سکتے ہیں جیمس نے اس کی عمدہ مثال دی ہے۔ حیاتیات کے ایک مشہور عالم پروفیسر برکس کے پاس ایک کتا تھا، جو ایک دفعہ یہ دیکھ کر کہ فرش پر ایک ہڈی پڑی ہوئی ہے جو خود بخود کھنچی چلی جا رہی ہے اس کی ایسی کیفیت ہو گئی تھی کہ جیسے کسی کو مرگی ہو۔ واقعہ یہ تھا کہ ہڈی میں تاگا بندھا ہوا تھا جس سے اس کو اس طرح کھینچا جا رہا تھا، کہ کتے کو نظر نہ آتا تھا۔ جیمس نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دیکھے کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہے وہ خود بخود کھسکتی ہوئی چلی جا رہی ہے، تو اس کے دل کی حرکت رک جائیگی۔

۷۔ غصہ کی تحلیل — یہ جذبہ بچہ میں قریباً شروع ہی سے موجود ہوتا ہے۔[1] ابتداءً غصہ حرکی فعلیت کی ایک خاص صورت میں ظاہر ہو کر اور اسی سے تشفی حاصل کرتا ہے۔ شروع ہی سے اس کی صورت ایک ایسی کوشش کی ہوتی ہے جو پوری قوت سے مزاحمت پر غالب آنا چاہتی ہے۔ چھوٹا بچہ جس کو اپنا غصہ نکالنے کا ابھی کوئی متعین طریقہ معلوم نہیں ہوتا وہ نامتعین طور پر ہاتھ پیر چلانے کی ایسی بے تک حرکات کرتا ہے، جن سے خارجی اشیا کی مزاحمت اتفاقاً ہی ہوتی ہے۔ وقوفی شعور کی ترقی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ ان پراگندہ و نامتعین حرکات کو نسبتۃً متعین و محدود کر دیتی ہے۔ جب بچہ ذرا بڑا ہوتا ہے تو غصہ میں اپنے کھلونوں کو پٹکتا، پھینکتا یا توڑ ڈالتا ہے۔ یا اگر کوئی شخص اس کی خواہش میں مزاحم ہوتا ہے تو مارتا، ٹھکراتا یا دھکا دیتا ہے۔ سن رسیدہ لوگوں کو بھی غیظ و غضب کی حالت میں برتن وغیرہ توڑ نے سے کچھ تشفی ہو جا سکتی ہے۔ اسی لئے اس کی طبیعت میں کسی نہ کسی شے کو توڑنے پھوڑنے یا خراب کرنے کا ایک شدید میلان ضرور ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا غصہ فہمیدہ

---

[1] اصول نفسیات، جلد دوم صفحہ ۴۱۴

وتعین ہو جاتا ہے، اُس حد تک یہ تباہ کن تسویق زیادہ خاص طور پر اس شے کے خلاف عمل کرتی ہے، جو اُس کی خواہشوں میں مانع یا مزاحم ہوتی ہے۔ لیکن جب حالات ایسے ہوتے ہیں کہ یہ تشفی حاصل نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک مشہور بات ہے کہ غضبناک آدمی اپنا غصہ بے قصور اشخاص یا اشیا پر اُتارتا ہے، اور اس طرح بچہ کی حالت کے قریب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ جسمانی قوت کے ذریعہ مزاحمت پر غالب آنے کا رجحان غصہ میں ہمیشہ کچھ نہ کچھ شریک ہوتا ہے، لیکن عقلی ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ اس کی جگہ تصوری تشفی لیتی جاتی ہے۔ یہ جاننا بلکہ بعض اوقات محض خیال کرنا کافی ہو جاتا ہے کہ مخالف قوتیں ہمارے واسطے سے پامال ہو گئیں۔ یہ امر اسمیں شک نہیں کہ تصوری زندگی کا براہ راست نتیجہ ہوتا ہے، جس سے اور اکی زندگی کے مقابلہ میں اس کی روز افزوں اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن تصوری تشفی کی صورت میں بھی مخالفت ومزاحمت کو باطل کرنے کی تسویق کی فی الجملہ دوسری اشیا پر غصہ نکال لینے سے تشفی ہو سکتی ہے۔ قسمیں کھانے سے جو تسکین ہوتی ہے وہ اسی کے تحت آتی ہے کیونکہ اسمیں اُن تصوری حدود اور پابندیوں کو توڑا جاتا ہے جو اجتماعی رسم ورواج یا مذہبی خیالات کی قائم کردہ ہوتی ہیں[1]"

اب حیوانات کو لو تو معلوم ہوگا کہ اُن کا غصہ زیادہ تر موروثی نظام اور عام عادات زندگی پر مبنی ہوتا ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ حیوانات میں اس مہلک جذبہ کا اظہار نظام عضلات کے ایک عام تناؤ، دانتوں کے پیسنے، پنجوں کے پھیلنے، آنکھوں کے نکلنے، نتھنوں کے پھولنے اور غرانے وغیرہ سے ہوتا ہے، اور یہ اُن حرکات کی نسبتہً کمزور صورتیں ہیں جو جانور سے شکار کے وقت ظاہر ہوتی ہیں[2]"

اس دعوے میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ اول تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبہ کا اظہار ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو زیادہ ترقی یافتہ افعال کی محض ابتدا ہیں۔ یہ خیال قطعاً غلط ہے، کیونکہ واقعاً چیرنا پھاڑنا بھی اسی طرح غصہ کا اظہار ہو سکتا ہے، جیسے کہ دانت پیسنا اور پنجوں کا نکالنا ہے۔ دوسرا نتیجہ اس سے یہ نکلتا ہے کہ غصہ صرف شکاری یا

---

[1] "نفسیات تحلیلی" صفحہ ۹۶-۹۷

[2] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۵۴۶

خونخوار جانوروں کا خاصہ ہے۔ یہ بھی واقعہ کے خلاف ہے، کیونکہ ہاتھی شکاری جانور نہیں ہے، لیکن اس کو بھی نہایت آسانی کے ساتھ غصہ دلایا جا سکتا ہے غصے کیلئے دراصل شکاری نہیں بلکہ جنگی جبلت ضروری ہے۔ بہت سے گھانس کھانے والے جانور جو معمولاً بہت سیدھے ہوتے ہیں، جفتی کے زمانہ میں (جبکہ جنگ وجدل کی صنفی تسویق، جس کا بہترین سبداں صنفی رقابت ہے، برانگیختہ ہوتی ہے) نہایت خطرناک ہو جاتے ہیں۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے کہ بعض حیوانات مثلاً ہاتھی خطرہ اور مزاحمت کا مقابلہ زور و قوت سے کرتے ہیں، اور بعض مثلاً جنگلی چوہا یا خرگوش وغیرہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جو عموماً خطرہ و مزاحمت کا مقابلہ بھاگنے اور چھپنے سے کرتے ہیں تاہم بعض موسموں میں زور و قوت سے مقابلہ کرنے لگتے ہیں، بلکہ کبھی کبھی حملہ آور بھی ہو جاتے ہیں۔ میلان مقابلہ یا جنگ اُس جذباتی غلبہ کی جس کو ہم غصہ کہتے ہیں، مقدم شرط ہے۔ تمام ایسے جانوروں کو غصہ دلایا جا سکتا ہے، جن کے کھیل میں مصنوعی جنگ کی شان ہوتی ہے۔ کسی قسم کی مزاحمت، کوئی مخالفت یا ذہنی فعلیت کی رکاوٹ باعثِ غضب ہو سکتی ہے۔ اگر یہ مزاحمت کسی خارجی عامل اور بالخصوص کسی دوسرے حیوان کی طرف سے ہوتی معلوم ہو تو اس میں مشتعل کر دینے کا اور زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اگر خود ہم سے کوئی قیمتی چیز کھو جائے یا اس کو کہیں رکھ کر بھول جائیں تو ہم کو محض رنج ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یا شے اس کو ہماری آنکھوں کے سامنے توڑ دے تو ہمارے غصہ کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کر لینا چاہیئے، کہ غصہ ہمیشہ صرف غصہ دلانے والی شے ہی پر آتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ جذبہ دراصل تباہ و برباد کرنے کی ایک عام تسویق ہوتی ہے۔ البتہ جو شے اس تسویق کی باعث ہوتی ہے اس کی طرف تو یہ خاص طور پر راجع ہو جاتا ہے لیکن جب اس میں کامیابی نہیں ہوتی تو پھر جو چیز بھی سامنے آجاتی ہے اس پر صرف ہو جاتا ہے اور محدود و مقید صرف تعلیم و تجربہ کے بعد ہوتا ہے۔

جو حالات ایک جانور میں خوف پیدا کرتے ہیں وہ دوسرے میں غصہ کا باعث ہو سکتے ہیں۔ ہر ایسی شے جو راہ طلب میں مزاحم ہو تباہ کن برانگیختگی کا باعث ہو سکتی ہے۔ لیکن خوف میں ذہنی اور جسمانی فعلیت ہیجان میں آنیکے ساتھ ہی آکر رک بھی

جاتی ہے۔ اب جو مزاحمت یا مخالفت کمزور جانور کے بھاگنے اور چھپنے کے سوا باقی ساری فعلیت کو معطل و مفلوج کر دیتی ہے، وہ ایک جنگلی حیوان کو سخت مقابلہ اور جوابی حملہ کیلئے تیار کر دے سکتی ہے۔ یہی جسمانی الم پر بھی صادق آتا ہے۔ جسمانی تکلیف کے برداشت کرنے میں انسان کا طرز عمل مختلف ہوتا ہے، کبھی وہ اس سے بھاگتا ہے، اور کبھی مقابلہ پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ لڑائی کے جوش میں زخم کی تکلیف عموماً لڑنے والے کو اور مشتعل کر دیتی ہے۔ خونخوار جانور مثلاً شیر چیتے وغیرہ زخمی ہونیکے بعد نہایت سخت حملہ کرتے ہیں۔ بلٹ نے حشرات الارض کی زندگی سے ایک عمدہ مثال دی ہے۔ کاٹنے والی چیونٹیوں کے ذکر میں لکھا ہے کہ اگر خشک موسم میں ان کے راستہ میں تھوڑا سا محرق مادہ چھڑک دیا جائے تو اس سے وہ بالکل دیوانی ہو جاتی ہیں اور ایک دوسرے کو مارنے لگتی ہیں..... ایک دو گھنٹے کے عرصہ میں ان کے گچھے کے گچھے ایک دوسرے سے لپٹے ہوئے کاٹتے نظر آئینگے اور اکثر چیونٹیاں کٹ کٹ کر دو ہو جائینگی، اور بہتوں کی ٹانگیں وغیرہ غائب ہونگی۔

کتاب سوم

حصۂ دوم:۔ عالم خارجی کا ادراک

(۱)

باب

مسئلۂ زیر بحث کی نوعیت اور اسکے ابتدائی مسلمات

۱۔ عالم خارجی کے معنی

عام بول چال میں ہم خارجی دنیا سے وہ منتظم چیزیں مراد لیتے ہیں، جو فضائے مکانی میں پھیلی ہوئی ہیں، اور جن کا وجود، قیام، تغیر و تبدل وغیرہ ان کے جاننے والے افراد کے ذہنی عمل پر موقوف نہیں سمجھا جاتا۔ اس خارجی عالم کے تین خصائص ایسے ہیں، جن کو برابر پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ (۱) امتداد فی المکان، یعنے مکان یا فضا میں پھیلا ہونا۔ (۲) افراد کے علم و فہم پر اس کا موقوف نہ ہونا (۳) وہ وحدت جس کی بنا پر، اس کے مختلف اجزا ایک ہی کل سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی سب کی سب ایک ہی عالم خارجی کے اجزا ہیں۔

۲۔ نفسیاتی بحث

عالم خارجی کے متعلق دو مختلف سوالات یا بحثیں پیدا ہوتی ہیں

جن میں غلط بحث نہ کرنا چاہئے۔ اولاً تو یہ ہے کہ عالم خارجی کی فی نفسہ کیا حقیقت و نوعیت ہے۔ اس سوال کی صورت میں ہمکو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ اشیاء خارجی کی حقیقت کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں جو خیال مفروض و مسلم ہے اس کو خواہ مخواہ مان لیں۔ کیونکہ یہ خیال گو بجائے خود معمولی کاروبار کے لئے بالکل کافی ہے، تاہم ممکن ہے، کہ فلسفیانہ تنقید کے معیار پر پورا نہ اترے، بلکہ تصحیح و ترمیم کا محتاج ہو۔ چنانچہ برکلے اور جان اسٹوارٹ مل کے نزدیک ادراک کرنے والے ذہن کے حسی تجربات سے علیحدہ نفس الامر میں ایسی اشیاء کا کوئی وجود نہیں، جو بذات خود قائم ہوں، جنہیں تغیر و تبدل ہوتا ہو اور جو ایک دوسرے پر عمل کرتی ہوں، بلکہ ان کے نزدیک اشیاء خارجی کی حقیقت ممکن دوا فتی حسوں کے ایک مقررہ نظام سے زیادہ نہیں ہے۔ یہ خیال اپنی جگہ پر صحیح ہو یا غلط، لیکن ہماری روزانہ زندگی یا علم طبیعی کے مسلمات کے قطعاً منافی ہے، جس کا دعویٰ انسان کی عام فہم سلیم سے جنگ کئے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرا سوال جس سے ہماری بحث کو یہاں تمام تر تعلق ہے، وہ مابعد الطبیعیات کا نہیں، بلکہ نفسیات کا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے اشیاء خارجی کا یقین جس پر معمولی فکر و عمل کا دار و مدار ہے ایک مسلمہ امر کی حیثیت رکھتا ہے، جس کی تصحیح و تنقید کی ضرورت نہیں۔ بلکہ نفسیات کو صرف اُس ذہنی عمل سے بحث ہے کہ جس کی بنا پر وجود خارجی کا یقین اپنے ابتدائی مراتب سے ترقی کر کے ہمارے موجودہ شعور کی پیچیدہ حالت تک پہنچا ہے۔ یہ عمل عام طور سے اُسی ترقی پذیر توجہ پر مشتمل ہوتا ہے، جس کا فعل قوت ماسکہ و ائتلاف کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، اور جو گزشتہ زمانہ کے حاصل کردہ نتائج کو نئے اکتسابات کے لئے بطور بنیاد کار کے محفوظ رکھتی ہے۔ خارجی چیزوں کا علم شروع سے آخر تک حسی تجربہ پر موقوف ہے۔ لیکن جس طرح ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح حسی تجربہ کی نوعیت کا انحصار اس کے اکتسابی معنی پر ہوتا جاتا ہے۔ اور علماء نفسیات کا مخصوص کام بس یہی ہے، کہ وہ ان مراتب و مدارج کا پتہ چلائیں جن کی وساطت سے توجہ ماسکہ، ائتلاف اور اعادہ کی قوتوں نے یہ معنی اکتساباً حاصل کئے ہیں۔

لیکن پہلے ایک اصولی مسئلہ یہ طے کرلینا ہے، کہ تجربہ حسی پر بعنی اکتسابی معنی قطع نظر کرکے اصلی یا غیر اکتسابی سعی کا کتنا جز ہمکو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ مگر اس تسلیم سے یہ لازم نہیں آتا، کہ جن اجزا کو اصلی مان لیا گیا ہے، وہ خواہ مخواہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسے ہیں، جو اکتسابی ہو ہی نہیں ہوسکتے، اور اس لئے کسی عالم نفسیات کے لئے ان کی توجیہ کی کوشش ایک فعل عبث ہے، بلکہ اس قسم کی بحثوں کو نظریۂ علم کے لئے چھوڑ دینا چاہئے۔ البتہ عالم نفسیات کے لئے خاص طور پر خیال رکھنے والی بات یہ ہے، کہ جن چیزوں کو وہ حقیقتہً اخذ کرنا چاہتا ہے، ان کو نادانستہ ذہنی نشو ونما کے اصولی شرائط تاثر دوری استدلال وتوجیہ کے خطرہ میں نہ مبتلا ہو جائے۔ اسطرح کے مغالطات سے بچنے کی بہترین صورت یہ ہے، کہ جن چیزوں کے اکتسابی ہونے کی وہ واضح طور پر توجیہ نہیں کرسکتا، اُنکو اصلی وغیر اکتسابی فرض کرلے۔

۳۔ ابتدائی مسلمات　عالم خارجی کا موجودہ مفہوم دو چیزوں پر مشتمل ہے (۱) مختلف اجزا کی باہم مربوط کثرت (۲) اور ایک نظام وحدت۔ ان ہی دو اعتبار کی اصل وابتدا کا ہمکو پتہ لگانا ہے۔

تجربات حسی کے لئے شروع ہی سے جو شے ہمکو تسلیم کرنا پڑتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ان کو نفس حسی احضارات کے علاوہ کسی اور شے پر مشتمل ہونا چاہئے۔ کیونکہ اگر کوئی ایسا مرتبہ تسلیم کرلیا جائے، جسمیں ذہن کو صرف اپنے حسی تجربات ہی کی خبر ہوتی ہے، تو پھر نفسیات کی رو سے کوئی ایسی صورت ممکن نہیں نظر آتی، کہ اس مرتبہ سے ہم خارج از ذہن موجود بالذات اشیاء کے علم تک کیسے پہنچ گئے۔

ظاہر ہے کہ یہ تبدیلی قوت حافظہ وائتلاف کی بنا پر تو واقع نہیں ہوسکتی، اسلئے کہ جس شے کا کبھی علم ہی نہیں ہوا۔ اس کی یاد کیا معنی۔ لہذا اگر ہمارا ابتدائی علم صرف اپنے حسی تجربات ہی تک محدود ہو، تو زیادہ سے زیادہ ان گزشتہ وآئندہ اور دیگر ممکن حسی تجربات ہی کے ساتھ ملا سکتے ہیں، لیکن موجودات کی کوئی ایسی دنیا نہیں معلوم کرسکتے، جو ہمارے ان نفس حسی احضارات کی آمد ورفت سے علیحدہ اور مستقل بالذات قائم ہے۔ لہذا ہمکو لازمًا یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ بسیط سے بسیط حسی ادراک جس سے عالم خارجی کا علم ترقی کرتا ہے، وہ محض حسی احضار پر مشتمل نہیں ہوتا، بلکہ اس احضار

کو ہم نفس احضار کے علاوہ کسی دوسری شے سے مشروط و وابستہ سمجھتے ہیں۔

اب احتیاط کے ساتھ یہ جان لینا ضروری ہے، کہ اس ابتدائی فرض و تسلیم میں قطعی طور پر کیا شے داخل ہے، تاکہ آگے چل کر دشواریوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے ہم نے جو کچھ فرض کیا ہے، وہ یہ ہے، کہ بسیط سے بسیط حسی ادراک بھی اس معنی کر کے مرکب ہوتا ہے، کہ وہ تجربۂ حسی اور اس کی شرط دو چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہمارا ابتدائی شعور اس مجموعہ یا مرکب کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل سے شروع ہوتا ہے، اور واضح طور پر شرط و مشروط میں فرق کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برخلاف یہ فرق و امتیاز جبتک خاص طور پر کوئی ضرورت داعی نہ ہو، ذہنی نشو و نما کے اعلیٰ مراتب میں بھی نہیں کیا جاتا۔ یہ فرق صرف تنقیدی فکر و تامل کے وقت پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً صرف ایک مجموعی شے فہم میں آتی ہے، جس کے ترکیبی اجزا میں باہم کوئی تمیز نہیں ہوتی، اور ذہن ان اجزا سے صرف اس معنی کر کے بالقوۃ واقف ہوتا ہے، کہ مجموعہ سے واقف ہے جس کے یہ اجزا ہیں۔ مزید برآں ذہن کے پاس شرط کے وجود اور اسکی نوعیت کے جاننے کا واحد ذریعہ صرف اس حس کا وجود و نوعیت ہے، جو اس شرط کے ساتھ مشروط و وابستہ ہے یعنی شرط کو (بہ حیثیت محض ایک مادی شے کے[1] (مشروط سے قطع نظر

---

[1] یہ قید میں اسلئے لگائے دیتا ہوں، کہ شروع ہی سے ایک دوسری کے ساتھ ساتھ دو چیزوں کا ارتقا ہوتا ہے، ایک تو عالم مادی کا محض اسکے مادی ہونے کی حیثیت سے، اور دوسرے اپنے علاوہ دیگر اذہان کے علم کا اس دوسرے عمل میں شرائط حس کا علم خود اپنی ذات یا نفس کی توسیع سے ہوتا ہے، یعنی خود اپنی احساس و ارادہ کرنے والی ذات تماثل کی مماثلت کو وسیع کر کے اسی طرح کے دیگر اذہان کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں کسی شخص کو کوئی بھاری چیز اٹھاتے دیکھتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ اس کو کم و بیش اسی طرح کے مدد تجربات اسوقت حاصل ہو رہے ہیں، جیسے کہ مجھ کو اس حالت میں حاصل ہوتے ہیں لیکن اس صورت میں اس شخص کو محض عالم مادی کا ایک جزو نہیں سمجھتا، بلکہ اپنے علاوہ اپنی طرح کل احساس و ارادہ کرنے والی ایک ذات یا ذہن خیال کرتا ہوں، اس قسم کی توسیع ذات اور اشیاء خارجی کے علم میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ دنیائے مادہ اور دنیائے ذہن دونوں کا علم ساتھ شروع ہوتا ہے، اور بڑی حدتک دونوں کا ایک

کر کے جاننے کی کوئی صورت نہیں۔ یہی عموماً ترقی یافتہ شعور پر بھی صادق آتا ہے۔ جس کی سب سے زیادہ تصدیق اس صورت میں ہوتی ہے، جب ہم ایسی خارجی اشیاء کے قیام و تغیر کے امکان پر غور کرتے ہیں، جو واقعاً حواس کے سامنے نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کے قیام و تغیر کا اندازہ اپنے حسی احضارات کے قیام و تغیر ہی پر غور کرنے سے ممکن ہے۔ اگر حسی تجربہ سے ہم کلیتہً قطع نظر کریں، تو خارجی شے قطعاً ہماری گرفت سے نکل جاتی ہے۔

واقعی ادراکات کے درمیانی اوقات میں خارجی اشیا کو مستمراً موجود سمجھنا بہت زیادہ ذہن کے متعین تمثالات پر مبنی ہے۔ مثلاً کسی شے کو دیکھنے کے بعد جب میں اپنی آنکھوں کو بند کرتا ہوں، تو ذہنی تصویر کے ذریعہ سے اس کے بصری احضار کا خیال کر سکتا ہوں اور یہ سمجھ سکتا ہوں اگر میری آنکھیں کھلی رہتیں، تو یہ احضار بدستور قائم رہتا۔ جس سے اس مرئی یا مبصر شے کے مستمراً موجود ہونے کا نتیجہ نکالتا ہوں یعنی یہ سمجھتا ہوں کہ وہ برابر موجود ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ میں اپنے حسوں کو قائم و مستمر یقین کرتا ہوں، درآں حالیکہ، ان کا تجربہ نہیں ہو رہا ہے، بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ شرائط حس کے جاننے اور ان کے متعلق خیال کرنے کا واحد ذریعہ یہی ہے کہ حسی احضارات کے تعلق سے ان پر غور کیا جائے۔ ایک دوسرے اسلوب سے یوں کہو، کہ جہاں واقعی حسوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں ان کی تلافی ہکو ممکن حسوں سے کرنا پڑتی ہے۔ لیکن یہ امکان صرف اسی حیثیت سے کام دیتا ہے، کہ جس قائم و متغیر وجود پر یہ دلالت کرتا ہے، اس کی حقیقت واقعیہ نفس ان حسوں کے علاوہ ہے۔ لیکن اگر ممکن حسوں کو ہم اس معنی میں استعمال کرنا چاہتے ہیں، تو لفظ ممکن کے مفہوم کو نہایت وسیع کرنا پڑے گا۔ اس کے معنی صرف طبیعیاتی یا عضویاتی امکان کے نہ لینا چاہئیں مثلاً ایتھر اور اس کے افعال کا طبیعیاتی یا عضویاتی طور پر دیکھنا ناممکن ہے۔ مگر اس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: دوسرے کے ساتھ ہی ساتھ ارتقا ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس باہمی وابستگی کے پھر بھی دونوں چیزیں الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ مادہ کو محض مادہ سمجھنے کیلئے شرائط حس کی ہیئت معلوم کرنیکا واحد ذریعہ خود اس حس کی نوعیت ہے، جو شرائط پر مبنی ہوتی ہے۔

یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ ان مفروض حسوں کی قائم مقام بصری تصاویر سے ہم ان اعمال کا خیال نہیں کر سکتے۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے، کہ طبیعیاتی اور عضویاتی شرائط سے قطع نظر کر کے مفروض حسوں کی نوعیت بذات خود ایسی ہونی چاہیئے کہ ہمکو یا کسی دوسرے ذہن کو ان کا تجربہ ہو سکتا ہو۔ جس کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے، کہ ہمکو اسی قسم کے ذہنی تمثالات حاصل ہیں یا ان کا حصول ممکن ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے، کہ حسی احضارات اپنے شرائط کا ٹھیک ٹھیک پتہ کیسے دیتے ہیں؟ نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری و کافی معلوم ہوتا ہے، کہ اس سوال کا جواب حسب ذیل طریقہ سے دیا جائے، کہ ہمارے براہ راست ذاتی تجربہ میں جو علایق پائے جاتے ہیں ان کے مطابق شرائط میں بھی باہم کسی نہ کسی نوعیت کے علائق موجود سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً احضار میں جو فرق یا جو مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے معنی یہ ہیں، کہ شرائط میں بھی اس کے مقابل کوئی نہ کوئی فرق یا مماثلت ضرور موجود ہے اسی طرح حواسی تجربہ میں کسی شے کو ہم وجود یا متوالی سمجھنا اس امر کو مستلزم ہے کہ اس تجربہ کے ماورا بھی کوئی ہم وجودیت اور متوالیت پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ عالم خارجی کے علائق کا علم حسی احضارات کے علائق کے علم کے ساتھ ساتھ نشو ونما پاتا ہے۔ مثلاً مبہم امتدادیت سے جو امتداد مفہوم ہوتا ہے، وہ ہم وجود اجزا کا ایک متصل مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے لمسی و بصری احضارات میں انفصال، وضع، اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے عالم خارجی میں بھی انفصال، وضع اور جہت کا ادراک ترقی کرتا جاتا ہے۔

یہاں جو کچھ ہم فرض کر رہے ہیں، اس کی صحیح نوعیت کا سمجھ لینا ضروری ہے ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے، کہ حس میں جو علائق پائے جاتے ہیں، ابتدائی شعور کی رو سے شرائط حس میں بھی کہیں نہ کہیں اُن کے مقابل علائق کا پایا جانا ضروری ہے۔ کہیں نہ کہیں کی قید اس لئے ہے کہ مادہ کے کسی خاص متعین جز میں جو منفصل طور پر معروض ادراک ہو ان کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ اس وسیع مفہوم میں ابتدائی شعور کا جو اقتضا ہے، اس کی تکذیب بعد کی ترقی علم سے کبھی نہیں ہوئی ہے۔ مثلاً چھڑی کے ایک حصہ کو اگر حوض میں ڈبو دیا جائے، تو آنکھ کو اسمیں خمیدگی محسوس ہوگی ظاہر ہے کہ بصری حس کے اس

فرق کے مقابل میں خود لکڑی کی شکل میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لیکن اس جھڑی سے شبکیہ پر جس طرح روشنی پڑتی ہے، اور اس سے نتیجۃً جو شبکی ارتسام پیدا ہوتا ہے اس میں ضرور فرق آگیا ہے۔ یا کانٹ کی ایک مثال کو لو، کہ جب ہم اوپر سے نیچے تک کسی عمارت کو دیکھتے ہیں۔ تو جس طرح ہمارے تجربات حس یکے بادیگرے پیدا ہوتے ہیں، اس طرح عمارت کے اجزا یکے بادیگرے نہیں پیدا ہوئے خود عمارت میں کوئی توالی نہیں ہے لیکن آنکھ اور سر کی حرکات ضرور متوالی ہیں۔ غرض ابتدائی شعور جس شے کو مقتضی ہے، اس کے سمجھنے کی بہترین صورت یہ ہے، کہ مذکورہ بالا نوعیت کے واقعات سے اس کی تکذیب نہیں بلکہ الٹے تصدیق ہوتی ہے۔ اصلی وابتدائی شے یہی شرائط حس ہیں، خواہ یہ کچھ بھی ہوں۔ باقی رہی ان شرائط کی مزید تحلیل وتفریق، اور یہ کہ کس طرح یہ باہم عمل کرتے اور ترکیب پذیر ہوتے ہیں، تو اس کا تعلق ذہن کے زیادہ دقیق وپیچیدہ اعمال سے ہے اس کا تعلق حقیقت خارجی کے ادراک کی ترقی سے ہے، نہ کہ اس کی ابتدا یا شروعات سے۔

۳۔ "مقولات" یا اصول وحدت

ہم کو یہاں موجودات خارجی کی صرف انفعالی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے بھی بحث ہے، کہ وہ ایک کل کے اجزا سمجھے جاتے ہیں۔ لہٰذا ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا عالم خارجی کی اس وحدت کی توجیہ محض اکتسابی معنی سے ہوسکتی ہے، یا یہ خیال شروع ہی سے، کسی نہ کسی صورت میں، موجود تھا، خواہ وہ کیسا ہی ابتدائی کیوں نہ ہو۔

یہاں یہ اہم بات یاد رکھنی چاہیے، کہ ہمارے احساسات ایک کل یا مجموعی تجربۂ حسی کے صرف اجزا ہوتے ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ کسی ایک وقت میں ہمارے سامنے احضار کا ایک خاص مجموعہ یا میدان شعور ہوتا ہے جو نفسیاتی لحاظ سے واحد ومتصل ہوتا ہے۔ اس میدان کے بعد دوسرا میدان جو سامنے آتا ہے، وہ تمام تر نیا نہیں، بلکہ پہلے ہی میں جزئی تغیر ہوتا ہے" احساسات کا یہی پورا مرکب، جس کا ایک ساتھ تجربہ ہوتا ہے، موجودہ صورت کی فہم وادراک کا باعث ہوتا ہے۔ باقی اس مجموعہ سے کسی خاص جز کو الگ کرنا صرف انتخابی توجہ کا کام ہے، جو کسی خاص ضرورت کے ماتحت ایسا کرتی ہے۔ اس لئے جیمس

کا یہ خیال زیادہ غلط نہیں ہے، کہ پہلے پہل، بچے کو کسی شئے کا وقوف صرف ایک "خلط ملط مجموعہ" کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

لیکن محض یہ حسی وحدت ہمارے مقصد کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت خارجی کے علم کا نشو ونما التزاماً اس وحدت حسی کو برابر مختلف اجزا میں تحلیل اور پھر ان اجزا کو نئی نئی طرح سے ترکیب دیتا رہتا ہے۔ "گوناگوں ارتسامات، جو بوقت واحد ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں تمام اصوات والوان اور ہر قسم کے لمس و بو کے احساسات کو ہم ایک ہی مجموعہ میں فوراً نہیں داخل کر دیتے۔ بلکہ اس مجموعہ کو تقسیم کر کے اسمیں سے ہم ایک خاص آواز یا بو کو ایک خاص رنگ یا لمس سے متعلق سمجھکر علحدہ کرتے ہیں جسکو ایک شئے کہتے ہیں .... بچے کے اولیں تجربہ میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو اس کو یہ بتائے، کہ کیلے کے درخت سے چڑیا کی جو آواز آرہی ہے وہ اسی طرح اس کا جز نہیں ہے، جس طرح سئی کے پھول کی خوشبو" یا اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ بچے کے اولیں تجربہ میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی، جو اس کو یہ تبلائے، کہ اپنے جھنجنے کو دیکھنے سے اسمیں جو پھیلاؤ اس کو نظر آتا ہے، وہ بعینہٖ وہی ہے، جو اس کو چھونے سے وہ محسوس کرتا ہے۔

ابتدائی محسوسات کی یہی تحلیل و ترکیب ہے، جس کے ذریعہ سے عالم خارجی کا علم بتدریج ترقی پاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس عمل تحلیل و ترکیب میں ذہن اصالتہً ہر جزئی علاقہ کو الگ سمجھتا ہے، یا اس کے برخلاف وحدت عالم کے کسی ایسے ابتدائی تخیل سے چلتا ہے، جو حسب موقع اس کو نامعلوم علائق کی توقع اور جستجو کے قابل بنانے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ نفسیات کی رو سے دوسری ہی صورت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم دور کے مغالطے سے محفوظ رہنا چاہتے ہیں، تو ہم کو شروع ہی سے کوئی نہ کوئی ایسی شئے فرض کرنا پڑیگی، خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو، جو وحدت عالم کے اسی ترقی یافتہ شعور کا مبدا بن سکے، جس کی رو سے اس کے تمام اجزا ایک نظام کی تشکیل میں مختلف حیثیات سے باہم وابستہ ہیں۔

مزید برآں وحدت کا یہ ابتدائی وقوف شروع ہی سے ایسی مختلف ساخت رکھتا ہے، جو ہمارے حسی ادراک کے مختلف الاصناف علائق کے لئے معاون کار ہے

ان مختلف جہات میں سے خصوصیت کے ساتھ ہم یہاں ذیل کی صرف اصولی صورتوں پر بحث کر سکتے ہیں، وحدت مکانی، وحدت زمانی، وحدت تعلیلی، اور وہ وحدت جس کی بنا پر مختلف صفات کو ایک ہی شئے سے متعلق کیا جاتا ہے۔ مقولات عبارت ہیں علائق کے ایسے اصول کلیہ سے جو یا تو تمام قابل علم اشیا پر صادق آتے ہیں یا کسی خاص صنف کے تمام افراد پر۔ ہمارا دعوی یہ ہے کہ اس قسم کے مقولات ادراک کے ابتدائی شعور میں بھی پائے جاتے ہیں، جو اس شعور کی مزید ترقی کی ایک شرط ہیں؛

۵۔ وحدت مکانی ہماری ذہنی ترقی کی موجودہ سطح پر وحدت مکانی کے معنی یہ ہیں، کہ تمام ممتد اجسام بعینہ ایک مکان میں ممتد یا پھیلے ہوتے ہیں۔ اور یہ مکان ایک کل کی حیثیت رکھتا ہے، جس میں جزئی امتدادات کی حیثیت اس کے مختلف اجزا کی ہے۔ جب ہم کسی جزئی امتداد کا ادراک، تصور یا تعقل کرتے ہیں، تو اس کو ہم خود اس کی ذات سے اسطرح آگے بڑھا ہوا یا مسلسل خیال کرتے ہیں، کہ گویا یہ ایک ہمہ گیر مکان کا ناقابل انفصال جز ہے۔ یعنی اس کی انتہا ایسی حد پر ہوتی ہے، جس کے آگے بھی مکان ہی ہے۔ پھر جب ہم ایسے دو امتدادات کا خیال کرتے ہیں، جو اس معنی کر کے منفصل ہوتے ہیں، کہ کوئی مشترک حد نہیں رکھتے تو ہم ان کو بالواسطہ ایک ایسے حصۂ مکان کے ذریعہ سے باہم دگر متصل و مربوط خیال کرتے ہیں جو دونوں کے بیچ میں پایا جاتا ہے، اور یہ دونوں امتداد ایک دوسرے کی نسبت سے ایک خاص، جگہ، فاصلہ اور جہت رکھتے ہیں۔ اس طرح ہر "یہاں" ہر "وہاں" کے ساتھ جکڑا ہوا ہے۔

بلاشبہ وحدت مکانی کے اس موجودہ مکمل شعور کو ہم غیر ترقی یافتہ ذہن سے نہیں منسوب کر سکتے، تاہم اگر ہم اس کی نفسیاتی توجیہ میں استواری کو قائم" رکھنا چاہتے ہیں، تو ماننا پڑیگا، کہ اس ترقی یافتہ شعور کا ابتدائی منشا پہلے ہی سے موجود تھا، ورنہ مزید ترقی ناممکن ہوتی۔ کم از کم اتنا تو ہمکو فرض ہی کرنا ہے، کہ نفس بمرتبۂ ادراک میں بھی جب کسی شئے کو ممتد خیال کیا جاتا ہے، تو اس کا امتداد بجائے خود محدود و مکمل نہیں بلکہ اپنے سے ماورا یا آگے پھیلا ہوا سمجھا جاتا ہے۔ نیز یہ کہ جب ذہن اس مرتبہ تک پہنچتا ہے، کہ دو جداگانہ ممتد چیزیں ایک ساتھ خیال کیجاتی ہیں، تو دونوں ایک درمیانی مکان سے مربوط خیال کیجاتی ہیں۔

مکان کے ابعاد ثلثہ کا علم براہِ راست اسی وحدت مکانی کے مقولہ پر مبنی ہے۔ اگر ہم صرف اس استدادیت کو لیں، جو محض بصری ولمسی حس سے حاصل ہوتی ہے، تو ان سے ہمکو صرف دو ہی کا پتہ لگتا ہے۔ ان حسوں سے عمق کا براہ راست کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں اگر ان سے براہِ راست عمق کا تجربہ ہوتا بھی، تو بھی ہمارے سے یہ بہت ہی کم مفید ہوتا، کیونکہ اشیاء خارجی سے اس ابعاد ثلثہ والے مکان کے پُر یا مملو ہونے کا اس سے کوئی براہِ راست تعلق نہ ہوتا۔ ہم صرف چیزوں کی سطح چھوتے ہیں، نہ کہ جو کچھ سطح کے نیچے ہے۔ یہی حال دیکھنے کا بھی ہے کہ خود شئے کو اندر سے ہم نہیں دیکھ سکتے۔ اسی بنا پر بہت سے علمائے نفسیات کو اس امر کی توجیہ میں دشواری پیش آتی ہے، کہ خارجی دنیا اور اس کے ہر جزء کو ہم تین ابعاد میں پھیلا ہوا کیسے سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ کا صحیح حل صرف اسی میں نظر آتا ہے، کہ یہ مان لیا جائے، کہ سطوح کا علم شروع ہی سے تیسرے بعد کے علم کو مستلزم ہے۔ امتدادِ سطحی کا ادراک براہِ راست محض اس طرح ہوتا ہے، کہ اس کے اجزا متصل ہیں، جن کے فرق و تعلق کو ان کے کل کے اندر ہم معلوم کر سکتے ہیں لیکن ہر سطح اپنے سے اور کسی شئے سے متصل خیال کیجاتی، اور یہ اتصال ایک سطح کا صرف دوسری کے ساتھ نہیں سمجھا جاتا، بلکہ ایک ایسے امتداد کے ساتھ بھی جو خود سطح نہیں ہے۔ اس طرح تیسرے بُعد کے ادراک کا مزید نشو و نما سطحوں کی شکل، وضع، جہت اور فاصلہ کے باہمی اختلافات کے تفصیلی علم پر موقوف ہوگا۔ کیونکہ اس قسم کے تمام علائق تیسرے ہی بُعد کی سطوح و اجزا سطوح کے علائق سے سمجھ میں آئیں گے، جس طرح کہ خطوط کے علائق سطح کے اندر سمجھے جاتے ہیں۔

۲۔ **وحدت زمانی** اس عنوان کے ماتحت ہم جو کچھ مانتے ہیں وہ یہ ہے، کہ ہر خیالِ مدت یا تغیر کے مفہوم میں "قبلیت" و "بعدیت" (خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو) شروع ہی سے داخل ہے البتہ ذہنی ارتقا کے ابتدائی مراتب میں چونکہ عملی اغراض و ضروریات کا غلبہ و تسلط ہوتا ہے، اس لئے، ماضی کی بہ نسبت مستقبل کا ذہن پر زیادہ قبضہ ہوتا ہے۔ عملی توجہ کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتیں تک مستقبل کے اس لحاظ کو مستلزم نظر آتی ہیں، جیسا کہ جانوروں اور بچوں کی زندگی سے ظاہر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ نہایت ہی ابتدائی درجہ کی توجہ میں، بھی یہ ہوتا ہے، کہ جو کچھ ہونے والا ہے اس کے متعلق ایک

قسم کی طیاری، توقع اور پیش بینی ضرور ہوتی ہے۔ موجودہ حالت ایک طرح کی گذشتنی نوعیت رکھتی ہے، یہ ایسی چیز نہیں ہوتی، جو صرف کچھ ہے" بلکہ کچھ" ہونیوالی ہے"۔ کیونکہ اس کے بغیر موجودہ حالت کا قابل تغیر سمجھنا یا اس میں کسی تغیر کو چاہنا خواہ وہ کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو، ناممکن ہے۔ بہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ مستقبل کا کسی نہ کسی حد تک لحاظ اتنا ہی قدیم ہے، جتنا کہ شعور طلب۔

آئندہ عمل میں گذشتہ تجربات سے فائدہ اٹھانے کے لئے بھی مقدم شرط یہی ہے، کہ اس آئندہ یا مستقبل کا پہلے ہی سے لحاظ ہو۔ کیونکہ نفس اعادہ و ائتلاف سے صرف اسی شے کے دوبارہ علم کی توجیہ ہوسکتی ہے، جو پہلے معلوم ہوچکی ہے، کسی نئے علم کی اس سے بذات خود توجیہ نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر ب کی نسبت ایک بار یہ ادراک ہوچکا ہے، کہ وہ ا کے بعد واقع ہوا تھا تو اس سے مستقبل کے کسی ابتدائی لحاظ کے بغیر زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکل سکتا ہے، کہ الف کی نسبت یہ خیال کیا جائیگا کہ اس کے بعد ب واقع ہوا تھا، نہ یہ کہ آئندہ بھی ب، ا کے بعد واقع ہونیوالا ہے۔ کیونکہ ب کی بابت یہ کسی طرح بھی نہیں خیال کیا گیا ہے، کہ وہ مستقبل سے تعلق رکھتا ہے، لہذا ائتلاف اس کے متعلق یہ نہیں یاد دلا سکتا کہ اس کو مستقبل سے تعلق ہے۔ بخلاف اس کے، اگر ا کے ادراک میں ذہن کو اس کی موجودہ حالت میں آئندہ کے لئے کسی مزید تغیر و ترقی کا لحاظ تھا، تو ب کا جس وقت ظہور ہوگا، وہ اس متوقع ترقی کے مطابق ہوگا اور یہ لازماً ایک ایسی شے سمجھی جائے گی، جو الف سے بعدیت کا علاقہ رکھتی ہے۔ اور اسی لئے اس علاقہ کا اعادہ ممکن ہے۔

۷۔ وحدت صفاتی | ہمارا موجودہ فکر و ادراک ہمیشہ ایسے قضایا سے متعلق ہوتا ہے، جو یا تو یقینی خیال کئے جاتے ہیں، یا محض مفروضی ہوتے ہیں، اور کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا، جو بواسطہ یا بلا واسطہ صفات اور موصوف (جس سے یہ صفات متعلق ہوتی ہیں)، کے امتیاز کو مستلزم نہ ہو ہم ایک قدم بھی اسے قضایا کے بغیر نہیں اٹھا سکتے، کہ مثلاً س، ف ہے یا اگر س، ف ہے یا یہ کہ الف، ف ہے یا ق۔ غرض ہمارا ذہنی عمل یعنی یا صراحتہً کسی نہ کسی طرح شے اور ماہیت شے کا فرق ضرور کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا عالم نفسیات کے لئے حیات شاعرہ کا کوئی ایسا ابتدائی مرتبہ معلوم کرنا ممکن ہے،

جسمیں اس مقولہ کا قطعاً کوئی وجود نہ رہا ہو اور پھر وہ نفسیات کے مسلمہ قوانین و شرائط کے مطابق یہ ثابت کر سکے، کہ وسعت تجربہ سے کیونکر یہ وجود میں آگیا! اس کے جواب میں اتنا بہرحال بلاخوف تردید کہا جا سکتا ہے، کہ ابتک کوئی شخص اس میں کامیاب نہیں ہو سکا ہے، نہ کسی شخص نے وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کی نوعیت کو سمجھکر ابتک ہاتھ لگایا ہے۔

لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ادراک اپنے ابتدا ہی سے ایک ایسی شے پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو موصوف بہ صفت سمجھا جاتا ہے اور اس صفت کی نوعیت کا تعین اُس حس سے کیا جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے اس کا ادراک ہوتا ہے مزید برآں ذہن اور صفت کا یہ تعلق محض خاص خاص جداگانہ مدرکات کی تعمیر میں نہیں داخل ہوتا بلکہ یہ وحدت کا ایک بنیادی اصول ہوتا ہے، جو ذہن کو ایسے صفات کے قبول کیلئے تیار کر دیتا ہے، جو ابتک معلوم نہیں ہیں۔ بقول ہیوم کے کہ جوہر کا تصور دراصل ایک اصول وحدت ہی کا تصور ہے۔ "مثلاً سونے کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ ابتداءً زرد رنگ، وزن، گداختگی اور نرمی یا تمدد سے عبارت ہو سکتا ہے، لیکن دریافت ہو لینے پر ہم دیگر صفات کے ساتھ اس کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں کہ یہ ماء الملوک میں حل ہو سکتا ہے ...... غرض اصول وحدت چونکہ مرکب تصور کا خاص جزء خیال کیا جاتا ہے، اسلئے جو صفت بھی بعد کو معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ قبول کر لیتا ہے، اور یہ صفت اسی طرح اسکے مفہوم میں داخل ہو جاتی ہے، جس طرح دیگر صفات، جن کا پہلے ادراک ہوا تھا"[1]

وحدت کے اس اصول کو اصلی و ابتدائی ثابت کرنے کے لئے، ہمکو ایک امر پر یہاں خاص طور سے زور دینا ہے، جس کو ہیوم نے نظر انداز کر دیا ہے، یا جس کا وہ منکر ہے۔ زیر بحث وحدت اپنی نوعیت کی ایک بالکل نرالی وحدت ہے۔ یہ علاقہ تعلیل و مقارنت پر مبنی نہیں ہے، جیسا کہ ہیوم کا خیال ہے۔ فرض کرو کہ میں اپنے گھر کو برابر دیکھتا ہوں، کہ وہ پڑوس کے ایک دوسرے گھر سے ملا ہوا ہے، لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ دو مکان ایک دوسرے کی یا دونوں کسی تیسری شے کی صفت

---

[1] ہیوم کی کتاب "فطرت انسانی"، حصۂ اول۔ فصل ۶۔

ہیں۔ بے شک میں ان کو ایک ہی مجموعہ کے اجزا یا حصے قرار دے سکتا ہوں لیکن بقول ہابس کے کسی شے کے اجزا محض اجزا ہونے کی بنا پر، اس شے کی ماہیت کے اجزا نہیں ہو سکتے سر، شانہ، بازو وغیرہ آدمی کے اجزا یا حصے ہیں لیکن اس کی خاص شکل وصورت، قد وقامت، وزن وحرکت وغیرہ اس کی ماہیت یا ذات کے اجزا ہیں۔ ان اجزائے ماہیت ہی کی وحدت وہ نرالی وحدت ہے، جس کو ہم بول چال میں اس کے سوا کسی اور طریقہ سے نہیں تعبیر کر سکتے کہ یہ ایک ہی شے کے صفات ہیں۔

جب ایک مرتبہ یہ مان لیا جائے، کہ وحدت کی یہ صورت اکتسابی نہیں، بلکہ اصلی وفطری ہے، نیز یہ ایک ایسا اصول وحدت ہے، جو اُن نئے صفات کو بھی ملاتا جاتا ہے، جو پہلے اس شے کے متعلق معلوم نہ تھے، تو پھر یہ بات صاف ہو جاتی ہے، کہ بہ حیثیت ایک اصول وحدت کے اس کا عمل بھی اکتسابی نہیں بلکہ اصلی ہے۔ ابتدا ہی سے کسی شے کے صفات درحقیقت اس کی تمام ماہیت نہیں بلکہ اس ماہیت کے صرف اجزا خیال کئے جاتے ہیں، اسی لئے حسب موقع وضرورت ذہن مزید صفات کا اضافہ قبول کرنے کے لئے تیار ومتوقع رہتا ہے۔

اس کے خلاف صرف یہ صورت فرض کی جا سکتی ہے، کہ ملا کسی اصول توقع کے محض یوں ہی اندھا دھند نئے صفات پرانے صفات کے ساتھ ضم کر دئے جاتے ہیں لیکن اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں، کہ ان نئے صفات کی ترکیب واضافہ کا عمل اندھے پن سے کیونکر انجام پاتا ہے، تو اس کی کوئی قابل فہم توجیہ نہایت مشکل نظر آتی ہے۔ کیونکہ مختلف وممتاز صفات کا ایک ہی مادی شے کے ساتھ اتحاد، صحیح معنی میں محض جزئی تجربہ پر کبھی نہیں مبنی ہوتا، بجز ایسی صورتوں کے، کہ جن میں خود مناسب حسی تجربات ہی ناقابل انفصال طور سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مثلاً رنگ وامتداد ولبری حس میں ملے ہوتے ہیں۔ ان صورتوں کے علاوہ باقی جو کچھ الگ الگ جزئی طور سے تجربہ میں آتا ہے وہ ہم وجودی تتابع اور اختلاف وصف بالوصف کے علائق پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً جس وقت کسی شے کے سفید ہونے کا ادراک ہو رہا ہے، عین اسی وقت کسی شے کے خوشبودار ہونے کا بھی ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ اس سے بالکل ہی مختلف چیز ہے کہ جو شے سفید ہے، وہی بعینہ خوشبودار بھی ہے۔ بچہ جب اپنے جھنجھنے کو دیکھتا ہے، تو

اس کو ایک ممتد الّلون شے کا وقوف حاصل ہوتا ہے، جب وہ اس کو چھوتا ہے، تو ایک ممتد یا پھیلی ہوئی سختی و ناہمواری رکھنے والی شے کا وقوف ہوتا ہے لیکن رنگ اور سختی کو ایک ہی شے کی صفات قرار دینا اور یہ سمجھنا، کہ رنگ کا پھیلاؤ بعینہٖ سختی کا پھیلاؤ ہے، ان صفات کے جداگانہ وقوف و ادراک پر ایک زائد اضافہ ہے۔ جزئی تجربات کی حیثیت دراصل رہنمائی کے نشانات اور سراغ کی سی ہوتی ہے، جن کی تعبیر اس معنی میں کرنا پڑتی ہے، کہ مختلف صفات ایک ہی شے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اس کے لئے لازماً کوئی نہ کوئی ایسا اصول ہونا چاہئے، جو ذہن کو درپردہ اس تعبیر و معنی کی طرف لیجاتا ہے نفسیاتی نقطۂ نظر سے اس دعوے کی پوری قوت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جبکہ ہم ذیل کے واقعہ کا لحاظ رکھیں، جس کو اس قسم کے مباحث میں کبھی نظر انداز نہ کرنا چاہئے وہ واقعہ یہ ہے، کہ حیوانی یا انسانی زندگی کے ادنیٰ سے ادنیٰ مراتب میں بھی تجربہ سے سیکھنے کے معنی دراصل اختبار و آزمائش سے سیکھنے کے ہوتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ شروع سے آخر تک ذہنی مداخلت، امتحان و ناکامی اور پیہم کوشش کو مستلزم ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ حصول کی شرط طلب و جستجو ہے۔ اور طلب کے لئے یہ ہمیشہ ضروری ہوتا ہے، کہ مطلوب کا پہلے ہی سے کچھ نہ کچھ تصور ہو۔ جیسے جیسے ذہنی ترقی کا قدم آگے بڑھتا جاتا ہے، ویسے ہی ویسے اس قسم کا تصور بھی زیادہ متعین اور ترقی یافتہ ہوتا جاتا ہے۔ اب اگر ہم ان ترقی یافتہ اور ابتدائی مراتب کے مابین خواہ مخواہ ایک ناقابل عبور خلیج حائل نہیں کر دینا چاہتے ہیں، تو ہمکو ماننا پڑیگا، کہ یہ ترقی یافتہ شے کسی نہ کسی صورت میں (خواہ وہ کتنی ہی مبہم کیوں نہ ہو) شروع ہی سے موجود ہے۔

۸۔ وحدت تعلیلی اوپر دیگر مقولات کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اصولاً وہی علاقۂ تعلیل پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی جبتک شروع سے ہم یہ نہ مان لیں کہ ذہن اپنے ابتدائی مراتب میں ضرورت و دلچسپی کی شے کے متعلق جس تغیر کا ادراک کرتا ہے، اس کو ایک بالکل بے تعلق واقعہ نہیں سمجھتا، بلکہ دیگر تغیرات کے ساتھ شرط و مشروط کی حیثیت وابستہ جانتا ہے، اس وقت تک نفسیات کے مقررہ اصول و قوانین کی رو سے اس امر کی توجیہ ناممکن معلوم ہے، کہ علم کی کسی توسیع و ترقی سے بھی علت و معلول کا خیال کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ ایک ممکن ظاہری توجیہ صرف یہ ہو سکتی تھی کہ

یکساں نتائج کے بار بار اعادہ و تکرار سے ذہن میں جو ایک عادی ائتلاف پیدا ہو جاتا ہے، تعلیل کا خیال اسی سے پیدا ہوا ہے، مثلاً یہ واقعہ کہ آگ پر جب ہاتھ رکھا جاتا ہے جل جاتا ہے۔ لیکن اس میں وہی پرانا مغالطہ ہے، کہ حافظہ بذات خود گذشتہ علم کو محض محفوظ رکھنے کے بجائے کسی نئے علم کے حصول کا بھی کام دے سکتا ہے۔ ہیوم نے نہایت وضاحت و قوت کے ساتھ لکھا ہے، کہ وہ کسی ارتسام کی صرف تکرارت خواہ یہ تکرار نامتناہی کیوں نہ ہو، کوئی نیا تصور ہرگز نہیں پیدا ہو سکتا، اور اس لحاظ سے ارتسامات کی کثرت تعداد محض ایک ارتسام کے مقابلہ میں کوئی ترجیح نہیں رکھتی ہے[1] البتہ یہ دعویٰ کیا جا سکتا تھا، کہ اس قسم کی تکرار گو بذات خود مقولۂ تعلیل کی توجیہ کیلئے کافی نہیں، تاہم یہ ایک ایسی مقدم شرط ضرور ہے، جس کے بغیر حیات ذہنی کے ایک جزکی حیثیت سے واقعی طور پر اس کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ دعویٰ اگر صحیح بھی ہوتا تو بھی ہم نے علاقۂ تعلیل کا جو مفہوم قرار دیا ہے، اس کی رو سے، یہ اصلی و فطری ہی رہتا کیونکہ اس کا عمل جبتک پہلے سے کچھ تجربات نہ حاصل ہوں نہیں ہو سکتا تھا لیکن نفسیات کے قوانین معلومہ کی رو سے، یہ تجربات اس کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ مگر ہم تو ایک معقول بنا، بر سرے سے اس دعویٰ ہی کا انکار کر سکتے ہیں، کہ تعلیلی علائق کے سمجھنے میں اعادہ و تکرار کا اتنا بھی دخل ہے۔ کیونکہ، او پر ہم بتا آئے ہیں، کہ عمل تجربہ ابتدا ہی سے دراصل اختبار کی نوعیت رکھتا ہے۔ عمل ادراک برابر حرکی فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، جو عملی اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے، گذشتہ تشفی بخش یا غیر تشفی بخش نتائج کے مطابق کام کرتی ہے۔

اغراض کا یہی تقدم ہے، جو پہلے پہل عادی توقعات قائم کرنے کا باعث ہوتا ہے یہی انضباط و باقاعدگی اس لئے نظر آتی ہے کہ ذہن کو اس کی طلب ہوتی ہے

---

[1] ہیوم حصہ سوم فصل ۶۔ رہی خود ہیوم کی رائے، کہ علاقۂ تعلیل کا خیال بعض تعبیرات کے متعلق علم کی ترقی و وسعت سے نہیں پیدا ہوتا لیکن تکرار سے ذہن میں جو ایک خاص قسم کا اثر پیدا ہوتا ہے، اس پر اس کی بنا ہو سکتی ہے، تو اس رائے کی نسبت میں کچھ نہیں کہنا چاہتا۔ کیونکہ بعد کے فلاسفہ نے اس کو کچھ زیادہ قابل توجہ نہیں خیال کیا، پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ہیوم کو بھی اخیر میں اس سے تشفی نہ تھی

لیکن طلب ہی وہ شے ہے، جو ابتداءً مقولۂ تعلیل کو مستلزم ہوتی ہے۔ تجربہ سے کچھ حاصل ہونا، طلب حصول کے بعد کا نتیجہ ہے، اور سیکھنا اُسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ توجہ ہو جو دراصل ایک امید و توقع کی حالت ہے۔

مثلاً تھارنڈائک کے جس اختبار کا پہلے ذکر آچکا ہے، اس میں کتے، یا بلی کی مثال کو لو۔ یہ جانور ایک کٹھرے میں بند ہے اور اس کی غذا باہر رکھی ہے۔ اب کٹھرے سے نکلنے کی صرف یہ صورت ہے، کہ یا تو لکڑی کا جو بٹن لگا ہے، اس کو یہ گھما دے، یا لوپ کو کھینچ لے، یا لیور کو دبا دے۔ یہ جانور نکلنے کی تمام کوششیں کرتا ہے، اپنے بدن کو سکوڑتا ہے، کٹھرے کو کاٹتا ہے، پنجے مارتا ہے۔ غرض سب ہی کچھ کرتا ہے۔ ایک حرکت ناکام ہوتی ہے، تو دوسری کرتا ہے، دوسری ناکام ہوتی ہے، تو تیسری۔ اب اگر اس طرح اتفاقاً بٹن وغیرہ پر اس کا پنجہ پڑ گیا، اور کٹھرے سے نکلنے میں کامیابی ہوگئی، تو پھر دوبارہ جب اس کو کٹھرے میں بند کرو، تو یہ کامیاب حرکت تک نسبتہً جلد پہنچ جائیگا۔ اس طرح جب بار بار اس اختبار کو کیا جائے، تو "بدن کے سکوڑنے، کاٹنے اور پنجے مارنے کے جو طریقے بے سود رہے ہیں وہ حذف ہوتے جاتے ہیں، اور وہ خاص طریقہ جو نتیجہ خیز ثابت ہوا ہے ذہن میں جاگزیں ہوتا جاتا ہے" یہاں تک بالآخر جانور صرف اسی طریقہ کو استعمال کرتا ہے۔ وسائل کا مقاصد کے ساتھ یہ تدریجی توافق مقولۂ تعلیل کی ابتدا ہے۔ کیونکہ یہ کسی عمل کی کامیابی اور ناکامیابی کے مابین فرق و امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے، جو مقولۂ علت و معلول کے متعلق بعد کی تمام ترقیوں کا نقطۂ آغاز ہے۔

لیکن محض اس ادراکی مقولۂ تعلیل اور اس کے تصوری و تعقلی خیال میں جو اصولی فرق ہے، اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ادراکی مقولۂ تعلیل اپنے فعل میں ہمیشہ خالص اور براہِ راست عملی حیثیت رکھتا ہے۔ فکر میں اس کا اس لئے وجود ہے کہ عمل میں ہے۔ لیکن کیوں؟ کے نظری سوال کا محض ادراکی شعور میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ عمل ادراک نہ یہ دریافت کرتا ہے، اور نہ کرسکتا ہے، کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں کر پیدا کرتی ہے۔ اس کا کام توجیہ نہیں ہے، یعنی یہ علت کے علت ہونے کی وجہ نہیں بتاتا۔ یہ مختلف حالات اور مختلف طرق عمل میں باہم کوئی موازنہ نہیں

کرتا رہتا کہ اس کے وجود اشتراک واختلاف کو صحیح طور پر متعین کر کے یہ بتلا سکے کہ فلاں صورت میں فلاں نتیجہ اور فلاں صورت میں فلاں نتیجہ کیوں نکلتا ہے۔ علت ومعلول کا یہ مفہوم بغیر ایک مستقل سلسلۂ تصورات کے وجود میں نہیں آسکتا اور تصوری شعور کی یہ ترقی دراصل تعقل فکر یعنی قوت تعمیم کی ترقی ہے۔

خاص خاص مسائل

انفصال اشیا اور منفصل شے کا اپنے ظواہر محسوسہ سے تعلق

۱- تمہید ادراک عالم خارجی کے تفصیلی نشوونما کا سارا سوال نہایت نازک و پیچیدہ ہے۔ اور بہت سی باتیں اس کے متعلق اتفاقاً ... ہیں۔ تاہم ذیل میں ہم بعض بنیادی مسائل کو لیتے ہیں، جن پر کم و بیش کچھ تشفی بخش بحث [illegible] (۱) مادی اشیاء ایک دوسری سے اور اپنے ماحول سے علحدہ کر کے منفصل و جداگانہ کیسے معین جاتی ہیں؟ (۲) اس منفصل و جداگانہ شے اور اس کے ظواہر محسوسہ میں کیونکر فرق روا رکھا جاتا ہے؟ (۳) اس عمل ذہنی کی نوعیت اور مراتب کیا ہیں، جس کے ذریعہ سے امتداد مکانی کا مفصل اور پیچیدہ ادراک نشوونما پاتا ہے؟ (۴) مختلف حاسوں کے ادراکات یا ایک حاسہ کے مختلف ادراکات، ایک ہی شے کے صفات کیسے بن جاتے ہیں؟

ادراکی شعور کی یہ ترقیاں گو در اصل ایک دوسرے پر مبنی ہوتی ہیں، اور ساتھ ساتھ چلتی ہیں، یعنی ایک کی ترقی دوسرے کی ترقی سے مشروط و متاثر ہوتی ہے

تاہم چونکہ ہم سب کچھ ایک ساتھ نہیں بیان کر سکتے، اس لئے بحث کی خاطر ان کو الگ کرنا لازمی ہے۔ پھر بھی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ انمیں سے ہر ایک کی بحث میں یہ مفروض ہوگا، کہ دوسری کا عمل ساتھ ہی ساتھ جاری ہے۔

۲۔ انفصال اشیاء

ہمارا حسی تجربہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ، ہر وقت عالم خارجی کے کسی نہ کسی خاص مجموعہ سے متعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ مجموعہ علی العموم ان مختلف وحدات میں توڑ لیا جاتا ہے، جن کو ہم "منفصل اشیا" کہتے ہیں۔ مثلاً اس وقت میں مطالعہ کے کمرہ میں بیٹھا ہوں، تو جو مجموعۂ محسوسات میرے پیش نظر ہے، اسمیں خاص خاص پیچیدہ وحدات کو اضافی طور پر میں ایک دوسرے سے منفصل و مستقل بالذات سمجھتا ہوں، یعنی قلم کو میز سے، میز کو کتاب سے، کتاب کو جاذب سے، وقس علیٰ ہذا۔ یہ امتیاز و انفصال اس طرح کا ہرگز نہیں ہے جیسا کہ مادہ کے مختلف اجزا میں ہوتا ہے۔ مادہ کے دو جز، جو ممتاز اجزائے مکانی کو شامل ہوں، تو وہ باہم ممتاز ہوتے ہیں، لیکن اس معنی میں ہر منفصل شئے مادہ کے ایسے ممتاز اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، جن کو بجائے خود منفصل اشیا خیال نہیں کیا جاتا، مثلاً شیشے کا کوئی ٹکڑا لو کہ اس کو میں ایک مستقل و منفصل شے سمجھتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کو توڑ کر چور چور کر دے تو جو اجزا پیدا ہونگے، انکو میں بحالت موجودہ (جبتک کہ شیشہ توڑا نہیں گیا ہے) منفصل اشیا نہیں سمجھ رہا ہوں۔

حیات ذہنی کے بالکل ابتدائی مراتب کے علاوہ، جداگانہ و منفصل سے کا مفہوم ہمیشہ یہ ہوتا ہے، کہ اس کی وحدت مختلف حواس سے محسوس ہونے والے صفات مختلفہ سے مرکب ہے۔ آگے چلکر ہم بتائینگے کہ یہ ترکیب صفات کیونکر عمل میں آتی ہے لیکن فی الحال ہماری بحث کو اس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ یہاں براہِ راست ہم کو جس چیز سے تعلق ہے، وہ منفصل اشیا کا اپنے ماحول اور ایک دوسری سے باہمی امتیاز ہے نہ کہ ان کی اندرونی پیچیدگی و ترکیب، جو مختلف صفات کی وحدت کو مستلزم ہے۔

مختصر یہ کہ یہاں جس چیز سے بحث ہے، وہ وہ ہے، جس کو ہم شیئیت کہتے ہیں۔

یعنی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے، کہ صفات محسوسہ کا یہ یا وہ کوئی خاص مجموعہ اپنے ماحول سے جدا کر کے شئے واحد کیوں قرار دیا جاتا ہے، عام طور پر عالم خارجی کو اس قسم کی منفصل اضافی وحدات کی ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک وحدت

اپنے ماحول سے اسی طرح نکلتی ہے، جس طرح کہ گویا کوئی جزیرہ سمندر سے نکل آتا ہے۔ یہ اپنے گرد وپیش کی چیزوں سے اپنی مخصوص غرض و دلچسپی کی بنا پر الگ کی جاتی ہے۔ یہ غرض یا دلچسپی معمولاً عملی نوعیت کی ہوتی ہے، اور انسانی ترقی کی ابتدا کا جس قدر بھی ہم سراغ لگائیں اسی قدر زیادہ یہ عملی ثابت ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ ہمارے پیچیدہ شعور کے لئے شئیت کی دلالت نہایت ہی بے ثبات و تغیر پذیر ہوگئی ہے۔ مثلاً ایک پتھر جس سے کوئی لڑکا کسی دوسرے لڑکے کو مارنا چاہتا ہے وہ اس لڑکے کے لئے ایک چیز ہے لیکن یہی پتھر عالم طبقات الارض کے لئے، جو اس کی ساخت پر غور کرتا ہے، کئی چیزیں ہو سکتا ہے۔ ذہن کے لئے تو تقریباً یہ ہمیشہ ہی ممکن ہوتا ہے، کہ جو شے ایک معلوم ہوتی ہے، اس کو یہ ایسے اجزا میں توڑ دے، جن میں سے ہر ایک اپنی ایک جداگانہ عینیت اور امتیازی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ہم ایسا اسی حد تک کرتے ہیں، جس حد تک کہ کسی وقت اس کی ضرورت یا دلچسپی داعی ہوتی ہے۔ شئیت کا تغیر اور اس کی اضافیت اس ضرورت یا دلچسپی ہی کے تغیر و بے ثباتی پر موقوف ہے۔ لیکن علی العموم عالم خارجی کی تقسیم عملی نوعیت کی کم وبیش قائم و مشترک اغراض پر مبنی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ جس کمرے میں، میں نے لکچر دیا، اس میں کیا کیا چیزیں تھیں، تو میں کہونگا کہ وہاں سیاہ تختہ تھا، میز تھی، کرسی تھی و قس علی ہذا لیکن میں سیاہ تختہ کے داغ اور نشانات گنانا نہ شروع کردونگا، نہ چھت کی دھنیاں گنانے لگونگا۔ اور سیاہ تختہ کی مستوی سطح کو اس کے مختلف حصوں میں تو غالباً ادبھی میرا ذہن اسطرح نہ تقسیم کریگا، کہ ہر حصہ کو ایک علیحدہ شے سمجھے۔ یہ تقسیم میں اسوقت تک نہ کرونگا، جبتک کہ کوئی خاص ضرورت اس کی داعی نہ ہو۔

ذہنی ترقی کے زیادہ ابتدائی مراتب میں انسانی اغراض و مقاصد اپنی نوعیت میں زیادہ عملی بھی ہوتے ہیں، اور زیادہ مستقل و محدود بھی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدائی عہد کا انسان خارجی عالم کو جن منفصل وحدات میں (جن کو اشیا کہا جاتا ہے) تقسیم کرتا ہے، وہ زیادہ متعین و قطعی ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حیثیت بس اور اکی شعور تک محدود ہے، حیوانات مادہ کے اسی حصہ کو اپنے ماحول سے بطور ایک جداگانہ شے کے منفصل و ممتاز کرتے ہیں، جو ان کی مخصوص جبلت سے تعلق رکھتا ہے، اور ان کی مخصوص فعلیت کے لئے موقع پیدا کرتا ہے۔ اس طرح جو شے ایک حیوان کے لئے منفصل ہوتی ہے دوسرے کے لئے

نہیں ہوتی۔ ہر نوع حیوانات کی ضروریات و اغراض اس کے دیگر نوعی خصائص کی طرح بڑی حد تک خلقی طبائع پر مبنی ہوتی ہیں۔ چیونٹی کے لئے جو شے، اس کی ضرورت و دلچسپی کی بنا پر وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ بلی کے لئے کچھ نہیں ہوتی، وقس علیٰ ہذا۔

لیکن ان کے علاوہ نسبتہً کچھ ایسی عام ترجیزیں بھی ہیں، جن کے ماتحت ایک شے اپنے ماحول سے جدا ہو کر حیوانی شعور کے لئے دلچسپی کا ایک منفصل مرکز بن جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شے خاص طور پر شدید حس کا باعث ہو یا اس کی حرکت کچھ متعرضانہ و مزاحمانہ ہو۔ متحرک چیزیں جلب توجہ کی خاص قوت رکھتی ہیں۔ کچھ تو اس لئے، کہ ان سے جو حسی تجربہ پیدا ہوتا ہے، وہ بہ نسبت ساکن اشیا کے زیادہ شدید ہوتا ہے لیکن اصلی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ جس شے کی حرکت کچھ مزاحمت و تعرض کا باعث ہو وہ عملی راہ میں مخل ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس سے بھاگنے یا کم از کم اس پر نگاہ رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اس حرکت کا نتیجہ کیا ہوگا۔

غرض ایک عام قاعدہ یہ بنایا جاسکتا ہے، کہ ادراکی شعور کو جب کوئی شے منفصل معلوم ہوتی ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی نہ کسی قسم کی دلچسپی کا نسبتہً ایک مستقل مرکز ہوتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ فلاں شے دلچسپی کا مرکز ہے یا نہیں تو اس کا انحصار بلاشبہ ایک حد تک دلچسپی رکھنے والی ذات کی مخصوص استعداد و صلاحیت پر ہے، خواہ یہ صلاحیت خلقی ہو یا اکتسابی۔ لیکن ساتھ ہی یہ دلچسپی خود خارجی شے کی نوعیت پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک ناگزیر شرط، (جو گو بجائے خود تنہا کافی نہیں ہوتی) مکانی امتیاز ہے یعنی کسی شے کا ایک منفصل مکان کے ابعادِ ثلثہ میں پایا جانا۔ مادہ یا جسم کے ایک جز کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے یہ مکانی انفصال سب سے ابتدائی شرط ہے۔ باقی دیگر شرائط میں ایک اہم اساسی شرط بعینہ ایک ہی یا یکساں اجزائے مادہ کا بالتکرار مختلف ماحولوں میں پایا جانا ہے یعنی کسی شے کے ماحول کا تغیر، دراں حالیکہ یہ خود غیر متغیر نظر آتی ہو۔ یا خود اس شے میں تغیر دراں حالیکہ اسکا ماحول غیر متغیر نظر آرہا ہو۔

سب سے زیادہ اہم صورت، جس میں یہ سب کی سب یا بعض شرائط موجود ہوتی ہیں، وہ ادراکِ حرکت کی صورت ہے۔ جب ایک جسم اپنے ماحول کے اعتبار سے اپنی جگہ بدلتا ہے، دراں حالیکہ دوسرے اجسام اپنے باہمی علائق کے ساتھ

پہلی ہی جگہ پر قائم ہیں، تو اس صورت میں لامحالہ توجہ کے لئے متحرک جسم اپنے ماحول سے الگ ہوکر ایک قابل انفصال اور اسی لئے منفصل شئے سمجھا جاتا ہے۔

ہر ادراک کرنے والے فرد کے لئے خود اس کا جسم ایک ایسی شئے ہے، جو بدرجۂ اتم اور شروع ہی سے ہمارے تمام مذکورۂ بالا شرائط کو پورا کرتا ہے پہلے تم معروضی شرائط کو لو۔ واقعی یا ممکن الحصول حسوں کا وہ پیچیدہ مجموعہ جس سے اپنے جسم کا وقوف حاصل ہوتا ہے، ایک ایسی شئے ہے، جس کا ہم کو برابر تجربہ ہوتا رہتا ہے، در انحالیکہ دیگر حسی تجربات بدلتے جاتے ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ ادراک کرنے والا ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے، کہ اس کے گرد وپیش کی چیزیں یکے بعد دیگرے بدلتی جاتی ہیں، لیکن خود ادراک کرنے والے کا جسم علی حالہ قائم رہتا ہے۔ علاوہ بریں یہ ہوسکتا ہے، کہ خود اعضاء جسم میں ایک دوسرے کے اعتبار سے حرکت یا کوئی اور محسوس تغیر واقع ہو، اور اس کے ماحول میں بہت کم یا سرے سے کوئی تغیر محسوس نہ ہو۔ اس کے برعکس یہ ہوسکتا ہے، کہ تغیر جسم سے الگ دیگر احضارات میں تغیر واقع ہو۔ سب سے آخر یہ کہ جسم فی الجملہ ایک خاص صنف کی یعنی عضوی حسوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو بجائے اس کے کہ سمع وبصر وغیرہ کے خاص خاص ادراکات کی طرح منفصل چیزوں کی کثرت میں توڑی جائیں، اور پھر ان سے نئے مرکبات بنائے جائیں، خود حسی تجربہ کی اصلی وابتدائی وحدت ہی میں خلط ملط ہوتی ہیں۔ ان عضوی حسوں کی حیثیت مرکزی کی ہے، اسی لئے جو دیگر احضارات، ان سے ملتے ہیں وہ جسم کے پیچیدہ مجموعہ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اس کی اہمیت کا اندازہ مراق کے بعض مریضوں سے ہوتا ہے "اگر سارے جسم یا اس کے کسی حصہ سے حسیت عامہ مفقود ہوجائے (جیسا کہ بعض شدید عصبی امراض میں ہوتا ہے) تو آدمی اپنے سارے جسم یا اس خاص حصہ کو اجنبی بلکہ دشمن سمجھنے لگتا ہے[۱]"

ظاہر ہے، کہ خود ادراک کرنے والے کا جسم اس کے لئے ایک مخصوص و مستمر دلچسپی کی شئے ہوتا ہے۔ باقی دیگر مُدرکات کے ساتھ دلچسپی ہمیشہ اسی تعلق جسم کے تابع ہوتی ہے، خصوصاً وہ تعلق جو مُدرکات کو جسم مدرک کے ساتھ وضع، جہت و فاصلہ کے

---

[۱] وارڈ صفحہ ۵۹۸

لحاظ سے حاصل ہوتا ہے۔ ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت ان تعلقات اور اسکے تغیرات کے ساتھ تطابق کی مستمراً محتاج رہتی ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی غرض اُن اشیا کو جسم سے قریب کرنا ہوتا ہے، جن کی اشتہا ہے اور اُن اشیا کو دور کرنا جن سے اجتناب ہے[1]۔"

قطع نظر جسم کی اس مرکزی حیثیت کے، کہ دیگر مدرکات کی وضع، جہت و فاصلہ وغیرہ کا اس سے اندازہ کیا جاتا ہے، اس کو احساس و ارادہ کی ذہنی حیات سے بھی نہایت قریبی اور براہِ راست تعلق ہے۔ اس قدر قریبی، کہ نفس بالذات کا وقوف ابتداءً وقوف جسم ہی پر مشتمل ہوتا ہے، یعنی اس کا وقوف ایک ذات مجسم کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ ابتدائی مراتب ترقی میں شعور کا موثر پہلو کہنا چاہئیے، کہ تمام تر وہی لذات و آلام ہوتے ہیں، جن کا تعلق عضوی حس سے ہے۔ اور آخر تک بھی ان کی انتہائی اہمیت قائم رہتی ہے حتٰی کہ اعلیٰ جذبات میں بھی ان کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ عضوی لذات و آلام، مثلاً کھیلنے یا بھوک پیاس کی تکلیف یا کھانے پینے کی لذت اُن حالات یا تغیرات سے پیدا ہوتی ہے، جو خود مدرک کے جسم میں واقع ہوتے ہیں، اور جو اپنے وجود یا کم از کم بقا میں تغیر پذیر ماحول سے مستغنی ہوتے ہیں۔

اسی طرح وہ عجیب تعلق بھی نہایت اہم ہے، جو جسم کو ارادہ کے ساتھ حاصل ہے۔ انفرادی ارادہ کو جن حسوں کے پیدا کرنے، بدلنے یا روکنے پر قابو حاصل ہے یا ہوسکتا ہے، اُن کا تعلق جسم ہی سے ہے۔ کیونکہ یہ خود افراد ہی کی آزادانہ حرکات یا ایک حصۂ جسم کے دوسرے کے ساتھ لگاؤ کے نتائج ہوتے ہیں۔ باقی دوسری چیزوں یا اُن کے حسی ظہور میں کسی ارادی تغیر کا پیدا کرنا بالواسطہ اور مشروط ہوتا ہے۔

ایک عام اصول یہ ہے، کہ جو اسباب وادوات تمام و کمال ہمارے قابو میں ہوتے ہیں، اُن کو معمولاً ہم خود اپنی فعلیت سے متعلق سمجھتے ہیں، بجائے اس کے کہ اُن اشیا سے متعلق جانیں، جن پر یہ فعلیت واقع ہوئی ہے۔ مثلاً لکھنے میں جب تک قلم خراب ہوکر روشنائی ٹپکنے یا پھیلنے نہیں لگتی یا کسی اور طرح اپنے مستقل وجود کو نہیں ثابت کرتی اُس

[1] وارڈ صفحہ ۵۹۸۔

وقت تک قلم کی حرکت کو میں خود اپنے ہی فعل یعنی لکھنے کا جز سمجھتا رہتا ہوں علیٰ ہذا سائکل کی سواری میں کہ جب تک یہ میرے قابو میں رہتی ہے، اس وقت تک اس کے عمل کو گویا میں اپنا عمل جانتا ہوں۔ اور بالطبع یہ کہتا ہوں، کہ میں اس راستہ پر جا رہا ہوں یا اس کونے سے مڑ رہا ہوں، یہ نہیں کہتا، کہ میں سائکل سے ایسا کرا رہا ہوں۔ بخلاف اس کے اگر سائکل قابو سے باہر ہو جائے تو فوراً ہی اس کو میں اپنے فعل سے جدا سمجھنے لگتا ہوں۔ اسی بنا پر جو حرکی وحسی تجربات براہ راست اور یکساں طور پر حسب ضرورت پیدا ہو جاتے ہیں، وہ معمولاً ان طلبوں سے علٰحدہ نہیں سمجھے جاتے، جن سے کہ یہ مشروط ہوتے ہیں۔ بلکہ طلبی شعور اور اس کے نتائج حرکی فعلیت ہی کے واحد وپیچیدہ تجربہ میں خلط ملط ہو جاتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں، کہ جسم اور اس کے عمل کا وقوف، ذات اور اس کے افعال کے وقوف میں شامل ہوتا ہے۔

اس طرح دیگر اشیا سے بہ حیثیت ایک منفصل شے کے جسم مدرک کے امتیاز کا نشو ونما، ذات مجسم اور دیگر اجزاء مادہ (بہ لحاظ اس کے کہ وہ مکاناً اس ذات مجسم سے خارج ومستقل ہیں) کے مابینی امتیاز کے نشو ونما کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اس امتیاز سے پھر ایک اور نہایت اہم فرق وامتیاز کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ جو صفات اشیا اور ان کے تغیر پذیر ظواہر محسوسہ کا فرق ہے۔

۳۔ شے اور اس کے ظہور محسوس کا فرق وتعلق

اوپر ادراک حسی کے متعلق جس اصول موضوعہ سے ہم نے ابتدا کی تھی، اس کی رو سے نہ صرف حس کو مشروط سمجھا جاتا ہے بلکہ حسی احضار کا فرق واختلاف (مدرک کے نزدیک) اس کے شرائط متعلقہ کے فرق واختلاف پر بھی دال ہوتا ہے۔ اس سے گو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو، کہ جب تک خود اصل شے یا کم از کم اس کی صفت میں کوئی تغیر نہ واقع ہو، اس وقت تک ظواہر حسی کا اختلاف ناممکن ہے، تاہم بعینہ ایک ہی شے یا اس کی بعینہ ایک ہی صفت کے حسی ظہور میں اس اختلاف کا پایا جانا ایک ناقابل انکار معمولی واقعہ ہے۔ پانی جو ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو رہا ہے، بعینہ وہی دوسرے ہاتھ کو نیم گرم محسوس ہو سکتا ہے۔ روشنی اور شبکیہ وغیرہ کے حالات وشرائط کے اختلاف سے، لونی حسوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے گو اس کے مقابل میں خود مرئی شے میں کوئی اختلاف نہ واقع ہوا ہو بعینہ ایک ہی غیر متغیر استعداد

لمس و بصر کے لئے نہایت مختلف احضار رکھتا ہے، پھر لمسی امتداد میں بھی اجزاء جلد کے اختلاف سے اختلاف واقع ہوتا ہے، اسی طرح بصری امتداد پر اجزاء شبکیہ اور دیکھنے والے کی مختلف اوضاع کا اثر پڑتا ہے۔

اسکی بہترین و مانوس مثال وہ چھڑی ہے، جسکا کچھ حصہ تالاب میں ڈوبا ہوا ہو، اس صورت میں چھڑی خمیدہ نظر آتی ہے، درانحالیکہ واقعاً یہ خمیدہ نہیں ہے۔ یعنے گو یہ بذات خود خمیدہ نہیں ہوتی تاہم بصری حس جسکے ذریعہ سے ہم فی الحال اس کو معلوم کر رہے ہیں وہ اسی طرح کا ہوتا ہے جو معمولی حالات میں ایک واقعاً خمیدہ چھڑی کی موجودگی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ خم صرف بصری احضار میں معلوم نہیں ہوتا، بلکہ فی الواقع اس میں پایا جاتا ہے۔ یعنی آنکھ کے سامنے جو ظہور ہے، وہ واقعاً وحقیقتاً خمیدہ ہے، گو خود چھڑی میں کوئی خم نہیں۔ چھڑی کو پانی سے باہر نکال لو، تو بصری ظہور خمیدہ کے بجائے سیدھا ہو جاتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں، کہ خود چھڑی ٹیڑھی سے سیدھی ہو گئی جس طرح کہ مثلاً یہ پہلے تر تھی اور اب دھوپ میں رکھنے سے بتدریج خشک ہو جاتی ہے۔

شئے کما ہی اور اس کے ظواہر محسوسہ کے مابین فرق و امتیاز کی نفسیاتی ابتدا سے قطع نظر کرکے، یہاں پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ترقی یافتہ شعور کی رو سے اس فرق و امتیاز کے کیا معنی ہیں۔

اس کی کنجی مادہ کی ان منفصل اشیا میں تقسیم ہے، جن میں سے ہر ایک کو ہم وقتاً فوقتاً خاص خاص اعتبارات سے جدا کرتے رہتے ہیں جس چیز کو ہم معمولاً محسوس یا مدرک کہتے ہیں، وہ اسی قسم کی کوئی منفصل شے ہوتی ہے۔ ابتدائی حسی احضار کا ہر فرق، اس کے شرائط کے فرق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس صورت میں تغیر ظہور میں فرق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی لیکن جب ہم اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ انتخابی توجہ منفصل اشیا کو منتخب یا علیحدہ کرنے لگتی ہے، تو معاملہ برعکس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب ہمارے پیش نظر کوئی منفصل شئے ہوتی ہے تو جن حسوں کے واسطے سے اس شے کا ادراک ہوتا ہے، ان کا عالم مادی کے دیگر اجزا سے یکسر منقطع ہو کر صرف اس منفصل شئے کی ساخت ہی سے مشروط و متاثر ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ واقعۃً وہ کبھی بھی محض اس شئے سے مشروط نہیں ہوتے۔ یہ منفصل شئے شرائط کا صرف ایک جز ہوتی ہے، جس کا دیگر شرائط میں تغیر کے باوجود علی حالہ قائم رہنا ممکن ہے مثلاً کسی

شے کا بصری ظہور، صرف مرئی شے کی نوعیت و ماہیت پر نہیں موقوف ہوتا، بلکہ ہر اس چیز پر منحصر ہوتا ہے، جو اس مرئی شے سے آنکھ تک روشنی پہنچانے کے عمل پر کچھ اثر رکھتی ہے۔ نیز نوقت ادراک شبکیہ اور دماغ کی جو حالت ہوتی ہے، اس کا بھی اثر پڑتا ہے۔ علی العموم نفس شے کے علاوہ باقی جتنے شرائط ہوتے ہیں، ان کا عمل صرف اسی حد تک ہوتا ہے، جس حد تک کہ وہ اس اثر کی نوعیت میں دخل رکھتے ہیں، جو کہ ادراک کرنے والے کے جسم پر پڑتا ہے۔

شرائط کا جو حز خود شے مدرک کی ساخت سے تعلق رکھتا ہے، اس کو ش فرض کرو اور باقی دیگر شرائط کو د۔ اب ش میں د، د۱، د۲، وغیرہ کا ایک سلسلۂ تغیرات فرض کیا جاسکتا ہے "ش + د"، سے احساس ح پیدا ہوتا ہے، ش + د۱ سے احساس ح۱ پیدا ہوتا ہے اور ش + د۲ سے احساس ح۲۔ چونکہ ش میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے، لہذا حسی تجربہ کے اس سلسلۂ تغیرات میں نفس شے علیٰ حالہ قائم ہے، یعنی بعینہٖ ایک ہی شے اور اس سے کی بعینہٖ ایک ہی صفت ہے، جو مختلف ظواہر محسوسہ کے روپ میں ہم کو مفہوم ہو رہی ہے۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تجربۂ حسی کے شرائط کی نوعیت کا سراغ خود تجربۂ حسی ہی سے چل سکتا ہے، اس کے سوا کوئی دوسری صورت ہمارے پاس نہیں ہے، لہذا ظواہر محسوسہ سے قطع نظر کر کے محض مستقل و قائم جز کو (جس کو "ات" فرض کرو) ملحوظ رکھنا ناممکن ہے۔ ہم جو کچھ کرتے ہیں، وہ یہ ہے، کہ ظواہر محسوسہ کے سلسلہ کو خود اصل صفت میں (اس کے وجود کی ہیئت مختلفہ کی حیثیت سے) داخل کر لیتے ہیں، یعنی مختلف حالات کے اندر ون ظواہر مختلفہ کا پیدا ہونا خود اس صفت کی ذات میں داخل سمجھتے ہیں۔ اور اگر مناسب شرائط کے ماتحت یہ صفت ان مختلف صورتوں میں نہ ظاہر ہو، تو ہم یقین کر لیتے ہیں کہ یہ صفت بعینہٖ وہی نہیں قائم رہی ہے، بلکہ اس میں کچھ تغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کا بصری ظہور اپنے امتداد میں اسی نسبت سے نہیں بڑھتا جاتا ہے، جس نسبت سے کہ ہم اس کے قریب ہوتے جاتے ہیں، تو اس کے معنی یہ ہیں، کہ اس شے کا امتداد علیٰ حالہ قائم نہیں ہے، بلکہ گھٹتا جاتا ہے، لہذا صفت محسوس کو ایک ایسی وحدت مرکبہ سمجھنا چاہئے جو اپنے ظواہر کے تمام اختلافات کو مشتمل ہوتی ہے۔ جس کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں، کہ قائم و مستقل شرط ت کو خط وحدانی کے ایک طرف رکھیں، اور باقی سلسلۂ حسی کو جو اختلاف شرائط پر مبنی ہے دوسری طرف۔

چنانچہ اگر کسی نارنگی کی زردی کو ہم ز سے ظاہر کریں اور اُن تغیر پذیر ہوئی حسوں کو جو لغیر حالات سے پیدا ہوئے ہیں، ز ح، ز ح، ز ح سے ظاہر کریں، تو لبطور قاعدۂ کلیہ کے حسب ذیل نتیجہ نکلے گا:-

ز = ز ت { ز ح ، ز ح ، ز ح ، ... }

اسی طرح اگر کسی شے کے پھیلاؤ یا امتداد کو ہم ا سے ظاہر کریں، امتداد لمسی کو ال سے امتداد بصری اب سے اور مستقل شرط کو ات سے، تو حسب ذیل[۱] نتیجہ حاصل ہو گا:-

ا = ا ت { ال ، اب }

---

[۱] مختلف حسی ظواہر سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے یہ ایک سطح پر نہیں ہوتے۔ ان میں بعض زیادہ کثرت کے ساتھ اور ایسے شرائط کے ماتحت واقع ہوتے ہیں، جن کو نسبتہً آسانی سے معلوم کیا جاسکتا ہے، انھی کو ہم دیگر قلیل الوقوع اور غیر العلم ظواہر کے مقابلہ میں، بطور اصل معیار کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کسی شے کے اصلی رنگ کا معیار ہم اس ظہور کو قرار دیتے ہیں جو دن کی معمولی روشنی میں، آنکھ کو عموماً محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اس قسم کی اضافی سہولت کے علاوہ ہم مختلف ظواہر کی اضافی صحت میں بھی فرق کو تسلیم کرتے ہیں۔ تجربہ حسی میں جو علائق پائے جاتے ہیں ان کے معنی ہمیشہ یہ ہوتے ہیں، کہ شرائط حس میں بھی ان کے مطابق علائق موجود ہیں۔ مثلاً جب ایک دہکتے ہوئے کوئلہ کو تیری کے ساتھ پھیر دیا جاتا ہے، تو اس سے جو حسی تجربہ حاصل ہوتا ہے، وہ محض بصری احساس نہیں ہوتا جو جلد جلد اپنے علائم مقامی کو بدلتا جاتا ہے، بلکہ یہ دراصل ایک روشنی کا دائرہ ہوتا ہے۔ اس دائرہ کے اجزا کی ہم وجودی کے مقابل فی الواقع شبکیہ کے ہم وجود ارتسامات پائے جاتے ہیں لیکن جہاں تک اُس خاص شے کا تعلق ہے جس کی طرف ہم ایسی حالت میں متوجہ ہوتے ہیں تو اسیں ہم وجودی نہیں بلکہ توالی ہوتی ہے۔ اسی لئے اسکا

اشیائے خارجی اور ان کے ظواہر محسوسہ میں جو فرق و امتیاز ہے، اس کی تنقیدی نقطۂ نظر سے تحلیل ہو چکی۔ اب ہم کو اس مخصوص نفسیاتی مسئلہ پر بحث کرنی ہے، کہ مرتبۂ ادراک میں یہ امتیاز کیوں کر نشو و نما پاتا ہے۔ لیکن اس سے پہلے ہم کو استعمال اصطلاحات کے متعلق ایک سوال کو صاف کر دینا چاہیئے۔ لفظ ظہور کا صحیح مقابل یا ضد لفظ حقیقت (یا اردو میں بطون۔م) ہے۔ واقعہ کے لحاظ سے بذات خود اشیا کے فرق و تغیر کو ہم ان کے محض حسی احضارات کے فرق و تغیر کے مقابلہ میں حقیقی سمجھتے ہیں، اور حسی احضارات کو غیر حقیقی یا محض ظاہری۔ اس مفہوم میں زیر بحث مسئلہ کو ادراک حقیقت خارجی کے مسئلہ سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔

یہاں تک ہم نے الفاظ کے اس استعمال سے احتراز کیا، کیونکہ جب تک پہلے اس کی توضیح نہ کر دی جائے، غلط فہمی کا اندیشہ تھا۔ حقیقت خارجی کا ادراک، خارجی یا مادی اشیا کے ادراک کا عین یا ہم معنی نہیں ہے۔ بلکہ موجودات خارجی کا علم تو اس میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، خواہ وہ کیسا ہی ناقص کیوں نہ ہو۔ اور ہمارے سوال کا تعلق صرف اس امتیاز سے ہے، جو بذات خود اشیا کے فرق و تغیر اور ان کے محض حسی احضار کے فرق و تغیر کے مابین پایا جاتا ہے۔

بہ الفاظ دیگر یوں کہو، کہ زیر بحث خارجیت صرف جسم مدرک کے لحاظ سے ایک اضافی خارجیت ہے۔ یعنی محسوس فرق و تغیر اُس حد تک خارجاً حقیقی ہوتا ہے، جس حد تک کہ وہ دیگر شرائط سے قطع نظر کر کے، (جو بواسطہ یا بلا واسطہ جسم مدرک پر اثر رکھتے ہیں) یہ خود اس شئے پر مبنی ہوتا ہے، جس کا کہ ادراک کیا جا رہا ہے۔ اور چونکہ ادراک کرنے والے کا جسم ابتدائً ذات مجسم سمجھا جاتا ہے، لہذا ایک معنی کر کے اس قسم کی خارجیت خارجیت از ذات

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ بصری ظہور اسکی صحیح نوعیت کو نہیں بتلاتا۔ لہذا اس حیثیت سے مادہ کی اولی و ثانوی صفات میں نہایت اہم فرق ہے۔ صفات ثانویہ مثلاً رنگ، بو، مزہ، آواز وغیرہ کی صورت میں تجربۂ حسی کے علائق (جو اپنے مطابق شرائط حس کے علائق کو مستلزم ہوتے ہیں) زیادہ تر مماثلت و اختلاف تک محدود ہوتے ہیں۔ بخلاف صفات اولیہ کے کہ وہ امتداد، حرکت اور شکل کے مکانی صفات جسم پر مشتمل ہوتی ہیں۔ لہذا اس صورت میں حسی ظہور صرف اُسی حد تک صحیح ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ وضع، فاصلہ اور جہت کی اُس ترتیب کو بتلاتا ہے، جو اپنے مطابق شئے مدرک کی ترتیب پر دال ہوتی ہے۔

یا نفس معلوم ہوتی ہے۔

ظہور محسوس اور حقیقت خارجی کے باہمی فرق و امتیاز کی ترقی کا پتہ چلانے کے لئے ہمارے پاس اصلی سراغ مقولۂ تعلیل ہے، جو دو طریقوں سے عمل کرتا ہے (۱) ایک کی بنیاد نفس مجسم کی حرکی فعلیت اور اس کے گرد و پیش کی اشیا کے تعلق پر ہے۔ (۲) اور دوسرا ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت سے قطع نظر کرکے، خود گرد و پیش کی اشیا کے اس باہمی تعلق پر مبنی ہے، جس کا ان میں ادراک ہوتا ہے تجربات کے ان دو مجموعوں میں رابطہ پیدا کرنے والی کڑی کا کام حرکی فعلیت کی وہ صورتیں دیتی ہیں جسم مدرک اور شے مدرک میں تماس یا اتصال ہوتا ہے، اور جس میں شے مدرک کا تغیر اس کی مزاحمت پر غالب آنے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

پہلے ہم کو اس چیز پر بحث کرنی ہے، جس کو ہم بے روک یا آزاد حرکی فعلیت کہتے ہیں۔ اگر میں کسی شے کو پیش نظر رکھ کر اس کی طرف چلوں تو میری بصری حسوں میں اسی طرح کا تغیر واقع ہوگا، جس طرح کہ اگر میں اپنی جگہ پر رہتا، اور وہ شے خود میری طرف حرکت کرتی یا اس کی جسامت بڑھ جاتی۔ اب اگر میں اپنی حرکت الٹ دوں، یعنی اس شے کی طرف جانے کے بجائے پیچھے ہٹنا شروع کروں، تو پہلے جس سلسلہ سے احضارات میں تغیر پیدا ہوا تھا، اب وہی سلسلۂ معکوس ترتیب سے ظاہر ہوگا۔ اور میں اپنی اس معکوس یا پہلی حرکی فعلیت کا جتنی بار بھی اعادہ کروں برابر یہی واقع ہوتا رہیگا۔ علیٰ ہذا اگر میں اپنے ہاتھ کو ایک ہی طرف سے میز کی سطح پر آگے پیچھے حرکت دوں، تو مجھ کو برابر لمسی حسوں کے ایک ہی سلسلہ کا تجربہ حاصل ہوگا، ایک مرتبہ ایک ترتیب کے ساتھ اور دوسری مرتبہ اس کی بالعکس ترتیب کے ساتھ۔ اس قسم کے تغیرات، جس حد تک کہ اپنے وجود و قیام، بقا و فنا، سرعت و بطو میں خود میری آزاد حرکی فعلیت اور میرے جسم کی وضع یا اس کے اجزا میں اختلافات کے تابع ہوتے ہیں، اسی حد تک یہ محض میرے (بہ حیثیت ایک ذات مجسم کے) تغیر پر مبنی سمجھے جاتے ہیں، نہ کہ شے مدرک کے تغیر پر۔ باقی جہاں تک شے مدرک کا تعلق ہے، یہ اُس کے حقیقی نہیں، بلکہ محض ظاہری تغیرات خیال کئے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب اسی قسم کے تغیرات، خود میری آزاد حرکات کے بغیر واقع ہوتے ہیں، تو میں ان کو بالعموم خود شے مدرک کے حقیقی تغیر پر مبنی سمجھتا ہوں، اور محض اس کے حسی ظہور کا تغیر

نہیں جانتا۔

اب آزاد کے بجائے مزاحمانہ حرکت کی صورت کو لو، جس میں کہ کسی مزاحمت کے خلاف حرکت کرنا پڑتی ہے۔ یہاں ہم کو اپنے ذہن سے پہلے اس خیال کو دور کر دینا ہے، کہ حسی تجربات کی ماہیت میں کوئی ایسی عجیب بات داخل ہے، جس کی بنا پر یہ خارجی حقیقت کے لئے خاص طور پر الہام و انکشاف کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں اصولی باتیں قابل غور حسب ذیل ہیں۔ (۱) ذات مدرک کا جسم یا اس جسم کا کوئی جزکسی شے کے ساتھ قابل ادراک اتصال رکھتا ہے (۲) از سر نو حرکت یا کسی ایسی حرکت کا جو شروع ہو چکی ہے، جاری رہنا، صرف اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جبکہ وہ شے جس سے یہ اتصال رکھتی ہے، اس کے ساتھ ایک ہی جہت میں حرکت کرتی ہو۔ (۳) ایسا اگر کبھی واقع ہوتا ہے تو اُسی حالت میں کہ ارادۂ تحریک کے بعد لمسی، عضلی، مفاصلی اور رباطی حسوں کے پیچیدہ مرکب میں ایک خاص درجہ کی شدت و پیچیدگی پائی جائے۔ ہم کو صرف یہ دکھلانا ہے، کہ جو شے مزاحمت پیدا کرتی ہے، اس کی تبدیلی کو حقیقی سمجھنا چاہیے، نہ کہ محض حسی ظہور کا تغیر۔ اس کا انحصار سب سے پہلے اس قوت یا کوشش کی تغیر پذیر مقدار و جہت پر ہوتا ہے، جو مختلف صورتوں میں درکار ہوتی ہے۔ فاعل کے اختیار میں کوششوں کا صرف کسی خاص رخ پر اور کسی خاص قاعدۂ ترتیب سے لگا دینا ہے۔ باقی نتیجہ اس کوشش سے نسبتۃً آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اس شے کے ساتھ بدلتا رہتا ہے، جس کو کہ فاعل کھینچتا ہے یا دفع کرتا ہے، یا جس پر کسی اور طرح اپنے ہاتھوں سے عمل کرنا چاہتا ہے۔

لیکن اس کے علاوہ ایک اور شرط ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم ہے۔ مزاحمت کے خلاف کوشش کرنے سے جو قابل ادراک تغیرات پیدا ہوتے ہیں وہ اپنے ثبات میں ذات مجسم اور اس کی آزاد حرکات سے مستغنی ہوتے ہیں۔ بخلاف محض ظہور حسی کے تغیرات کے، کہ وہ جن حرکات سے وجود میں آتے ہیں، صرف ان کے بقا و عدم بقا، اعادہ و تکرار سے یکساں طور پر موجود و معدوم نہیں ہو سکتے۔ میز پر مجھ سے دور ایک پیالہ رکھا ہے، اگر اس کو میں ہاتھ سے کھسکا کر ہاتھ ہٹالوں تو محض میرے اس ہاتھ ہٹا لینے سے یہ پھر اپنی اصلی جگہ پر نظر آنے لگے گا۔ اسی طرح اگر میں اس کو میز کے کنارے پر کھسکا کر چھوڑ دوں، تو یہ گر کر ٹوٹ جاتا ہے۔ یعنی جو تغیر میں نے اس میں پیدا کیا تھا

وہ میرا عمل ختم ہو جانے کے بعد بھی ایک مزید تغیر کی صورت میں جاری رہتا ہے، اور آخری نتیجہ اپنے وجود و قیام میں میری حرکات کا محتاج نہیں رہتا۔ یہ بہ حیثیت ایک ایسی شرط کے قائم رہتا ہے، کہ میری حرکی فعلیت کو حسی ظہور یا خارجی حقیقت کے دیگر تغیرات پیدا کرنے کے لئے، اسی کے مطابق اپنے کو درست کرنا چاہئے۔

بعض ادراکی تغیرات برابر یکساں طور پر ہمارے جسم کی آزاد حرکات کے تابع رہتے ہیں۔ اور بعض ایسی حرکات کے تابع ہوتے ہیں، جو مزاحمت کے خلاف کوشش و محنت کے مختلف مدارج و جہات کو مستلزم ہوتی ہیں۔ لیکن بارہا یہ تغیرات بلا ہماری فعلیت کی شرکت کے بھی واقع ہوتے ہیں، مثلاً ایک بصری احضار دیگر احضارات کے اعتبار سے اپنی جگہ بدل دیتا ہے، درانحالیکہ ہمارا سر، آنکھیں اور جسم سب علی حالہ قائم ہیں۔ ہم نے اوپر جو عام اصول بیان کیا ہے، اس کے لحاظ سے اس قسم کی تبدیلیاں محض ظہوری نہیں، بلکہ حقیقی خیال کی جائینگی۔

ان تغیرات کے حقیقی ہونے کی اس علامت کے علاوہ، ایک اور علامت ہے، جس کی اہمیت علم کی تدریجی تنظیم و ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ مقولۂ تعلیل کا مخفی عمل، ذہن کو اس قسم کے تغیرات کے (جب کہ وہ کافی دلچسپ ہوں) شرائط و نتائج کا متلاشی بنا دیتا ہے اور جس حد تک کہ ان تغیرات کا پتہ خود ادراک کرنے والے کی حرکی فعلیت میں نہیں چلتا، اس حد تک خواہ مخواہ خارج از جسم اشیا کے تغیرات میں ان کی جستجو ہوتی ہے۔ اس طرح وہ بجائے خود ایک ایسے تعلیلی نظام پر مبنی سمجھے جانے لگتے ہیں، جو اس نظام سے مختلف خیال کیا جاتا ہے جس پر کہ محض حسی ظہور کا تغیر منحصر ہوتا ہے۔

دوسری طرف یہ ہے، کہ گو مذکورۂ بالا نظام تعلیل سے ظہور حسی کا تغیر خارج ہو جاتا ہے، لیکن مزاحمانہ فعلیت حرکی کے نتائج، جن کو ہم نے ہاتھ کا عمل کہا ہے، اس میں داخل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش جسم مدرک اور دیگر اشیا کے مابین جن تعلقات کو مستلزم ہوتی ہے، وہ اصولاً ایسے ہی تعلقات ہوتے ہیں، جو کہ ان اشیا کے باہمی فعل و انفعال میں پائے جاتے ہیں۔ اگر میں بلیرڈ کے گیند کو ٹھوکر لگاؤں تو یہ لڑھکنے لگتا ہے، لیکن اسی طرح جب دوسرا گیند اس سے ٹکراتا ہے، تب بھی یہ لڑھکنے لگتا ہے۔ علاوہ بریں مزاحمت کے خلاف حرکی فعلیت سے جو نتائج ظاہر ہوتے

ہیں، وہ برابر ان مزید تغیرات تک موڈی سمجھے جاتے ہیں، جو خارجی اشیا کے باہمی فعل و انفعال پر مبنی ہیں۔ مثلاً اگر میں اینٹوں کی ایک قطار میں سے پہلی اینٹ کو کھسکاؤں تو یہ گر کر دوسری کو کھسکا دیتی ہے، اور دوسری تیسری کو وقس علی ہذا۔

غرض حقیقی تغیرات، جن مقدمات ونتائج پر مشتمل ہوتے ہیں، وہ خالص ظواہری کے تغیرات سے نوعی طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ اور ہم اس تعلیلی اختلاف کو ان دونوں کے مابین امتیاز کے لئے ہمیشہ بحیثیت ایک کسوٹی کے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کانٹ کی دی ہوئی اس مثال کو لو، کہ جب میں کسی مکان پر اوپر سے نیچے کی طرف نظر دوڑاتا ہوں، تو اوپر سے نیچے تک کے اجزا کا یکے بعد دیگرے توالی کے ساتھ ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے میں یہ نہیں سمجھتا، کہ یہ اجزا یکے بعد دیگرے وجود میں آرہے ہیں۔ جس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اوپر کے حصۂ مکان کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ یہ اپنے نیچے کے حصہ پر قائم ہو، ورنہ گر جائیگا۔

سلہ ظاہر ہے کہ کانٹ نے اپنے اصول تعلیل کے اس "ثبوت" میں حقیقی توالی اور ظہوری توالی کے مابین فرق کو شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے۔ پھر بھی وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہا، کہ محض ظہوری توالی بھی خود اپنا ایک تعلیلی علاقہ رکھتی ہے۔ نیز وہ یہ سمجھنے سے بھی قاصر رہا کہ یہ ساری بحث اسی وقت پیدا ہوتی ہے، جب ہمارے سامنے وہ چیز ہو جس کو دیگر اشیا اور اپنے ماحول سے الگ کرکے میں "منفصل شے" کہتا ہوں۔

(۳)

لمسی ادراک مکان

۱۔ مسئلہ کی نوعیت اس بحث میں ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ ادراک معانی مبہم ناقص و ناتمام صورت سے نسبتہً زیادہ واضح متعین و مکمل صورت تک کیونکر ترقی کرتا ہے۔ کامل شعور کو خارجی عالم کی وسعت مکانی یا امتداد کا جو تصور و ادراک حاصل ہوتا ہے، اس کی اگر تحلیل کی جائے تو سوال زیر بحث کے عناصر و شرائط معلوم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو اس قسم کی تحلیل سے ایک عنصر صوری ظاہر ہو جاتا ہے، جو ہم وجود وضع، فاصلہ، وجہت (سمت) کی ایک خاص اضافی ترتیب پر مشتمل ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امتدادِ مکانی محض اس اضافی ترتیب سے کچھ زیادہ کو مستلزم ہے۔ یہ ایسی شے کو چاہتا ہے جو اس ترتیب کے ساتھ متصف یا مرتب ہو، یہ ایسے اجزا کو مقتضی ہے جو وضع فاصلہ وجہت کے تعلقات سے باہم وابستہ ہوں۔ مختصر یہ کہ اس کے لئے ایسے حدود یا اطراف کا ہونا ضروری ہے، جن کے مابین یہ تعلقات یا نسبتیں پائی جاتی ہوں۔ کیونکہ محض اضافی ترتیب تو امتداد سے علیحدہ بھی پائی جاتی ہے۔ مثلاً جب ہم گاتے ہیں، تو ہر تان بلحاظ وقت ایک خاص وضع یا مقام رکھتی ہے۔ اور بالکل یکے بعد دیگرے یا ہم ہم نہیں واقع ہوتے، ان میں ایک دوسرے کے اعتبار سے ایک خاص زمانی فاصلہ بھی ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے زمانی جہت یا سمت بھی پائی جاتی ہے یہی بات سلسلۂ اعداد میں ہے۔ مثلاً ۱۲ کا عدد ۱۰ اور ۲۰ کے مابین ترتیب عددی کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ ۲۰ اور ۱۰ اس سے مخالف سمتوں میں واقع ہیں، اور ۱۰ سے ۲۰ کی نسبت قریب تر ہے۔ اب اگر ہم کسور یا اور ایسے اعداد کو بھی شامل کرلیں، جن کو اہل ریاضی مانتے ہیں، تو وضع فاصلہ وجہت کا کوئی زمانی و مکانی تعلق نہیں رہ جاتا جس کے مماثل عددی تعلق نہ پایا جاتا ہو۔

محض کیفی سلسلوں میں بھی اس قسم کی اضافی یا تعلقی ترتیب ملتی ہے، مثلاً خالص سبز اور خالص نیلے رنگ کے مابین درجات یا مراتب کے سلسلہ کو لو، کہ ان میں سے ہر نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلا رنگ اپنی ایک خاص جگہ یا وضع، اور دوسرے نیلگوں سبز یا سبزی مائل نیلے رنگوں کے لحاظ سے ایک خاص اور متعین فاصلہ رکھتا ہے۔ اگر ایک نیلگوں سبز اور دوسرے نیلگوں سبز کے بیچ والے رنگ کو ہم ایک وحدت یا اکائی قرار دے لیں، تو اس سلسلہ کے جس رنگ کے فاصلہ کو ہم چاہیں اسی اکائی کے اعتبار سے ناپ سکتے ہیں۔ لیکن مراتب کیفی کا یہ سلسلہ کوئی مکانی خط نہیں ہوتا، اس کا انحصار الوان کے مکانی اتصال پر نہیں بلکہ اس فرق و مماثلت پر ہے، جو توجہ کے ساتھ ان کا مقابلہ و موازنہ کرنے سے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کو نسبت مکانی کی صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن محض تمثیلاً۔ ورنہ اسمیں فی نفسہ کوئی مکانی وصف نہیں ہوتا۔ بلکہ سلسلۂ الوان میں کسی خاص رنگ کی جگہ جو شے قائم کرتی ہے، وہ خود اسکی ذاتی کیفیت ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مکانی سلسلہ یا ترتیب کی خصوصیت ممیزہ کا انحصار ان اطراف کی نوعیت پر ہے جو تعلق مکانی سے وابستہ و مربوط ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خصوصیت ممیز کیا ہے؟ اس کے جواب میں بعض حیثیات سے تو صرف یہ کہدینا کافی ہوسکتا ہے کہ ترتیب مکانی کی اصل خصوصیت بس اس کے اجزا یا اطراف کی یہ حیثیت ہے کہ یہ ہم وجود ہوکر پائے جاتے ہیں۔ لیکن نفسیات کے نقطۂ نظر سے اتنا کہہ دینا ہرگز کافی نہ ہوگا۔ عالم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو ان شرائط سے بھی بحث ہے، جن کے ذریعہ سے بس ہم وجود سلسلہ یا ترتیب کا ہم کو ابتداءً ادراک ہوتا ہے، نہ اس تجریدی تصور سے جو کہ بالآخر ہم کو حاصل ہوتا ہے۔

جب ہم سوال بالا پر اس نظر سے غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے مسئلۂ ہم وجودی

کا علم بہ حیثیت ہم وجودی کے اس خاص حسی تجربہ سے پیدا ہوتا اور ترقی پاتا ہے، جس کو ہم امتدادیت کہتے ہیں، اور بالخصوص امتدادیت لمس وبصر سے۔ دو آوازیں یا ایک آواز اور ایک بو اس معنی کر کے ہم وجود کہی جاسکتی ہیں کہ یہ ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہیں لیکن اگر تجربات لمس وبصر کے اختلاف سے قطع نظر کر کے ان کو بجائے خود دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں کوئی مکانی انفصال یا انفصال اس طرح کا نہیں سمجھ میں آتا کہ ان کے مابین کسی مکانی بُعد کا ادراک ہوتا ہو، نہ ان میں مکانی جہت و فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے اس قسم کے تعلقات کا ادراک یا تصور (بجز ایک نہایت ہی ادنیٰ و ابتدائی صورت کے) صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ خارجی شے کا امتدادی کل ہونا ہم کو اسی احضار کی امتدادیت سے معلوم ہوتا ہے، جسکے ذریعہ سے اس کو سمجھتے یا ادراک کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ ادراکی و تمثلی امتداد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اجزا میں امتیاز کے لئے بجز مکانی اختلاف کے اور کسی اختلاف کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف تمام تر ان میں صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ ایک ممتد کل کے اجزا ہیں۔ ایک مرئی سطح کے مختلف حصوں میں (خواہ رنگ کے اعتبار سے وہ کتنے ہی ایک دوسرے کے مشابہ کیوں نہ ہو) مقامی لحاظ سے بہر حال امتیاز ہو سکتا ہے۔ یہی حال لمسی سطح کا بھی ہے۔ خواہ یہ ہمواری و ناہمواری کے لحاظ سے کتنی ہی یکساں کیوں نہ ہو۔ مقامی امتیاز ہم وقت حسوں کے اس آخری یا انتہائی فرق پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم مقامی علامت سے موسوم کرتے ہیں۔ امتدادیت مقامی علامتوں کے اسی فرق کے پیہم تکرار و اعادہ یا تسلسل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ یکساں کیفیت کی ہم وقت جسمانی حسوں میں مقامی علامات کا فرق نہیں ہوتا۔ وہاں ان میں باہم امتیاز نہیں ہو سکتا۔ دو جداگانہ مگر یکساں لب ولہجہ کی آوازیں اگر بالکل بوقت واحد سنائی دیں، تو گو ان کی شدت نسبتہً زیادہ ہوگی۔ تاہم حس ایک ہی پیدا ہوگی۔ تمام دیگر حیثیات سے یکسانی کے باوجود، محض اختلاف مقام کا ادراک صرف انھیں حسوں میں ہوتا ہے جن میں امتدادیت پائی جاتی ہے،

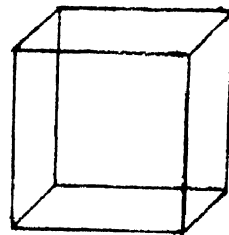
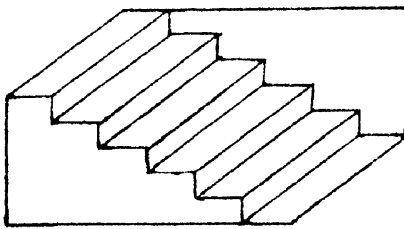
لہذا وضع یا مقام فاصلہ وجہت کی احضاری ترتیب، جو عالم خارجی کے علائق کے لئے شرط ہے، دراصل ایک ایسی اضافی ترتیب ہے جو امتدادی احضار کے ممتاز حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملاتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہے

کہ محض امتدادیت بذات خود اپنے مختلف حصوں میں اس قسم کے علائق کو واضح طور پر سمجھانے کے لیئے کافی نہیں۔ مثلاً ایک دیاسلائی لو اور اس کا مربع حصہ پہلے زبان کو لگاؤ پھر اس سے گردن کو چھوؤ۔ دونوں حالتوں میں حس یقیناً ہوگی امتدادی ہوگی، اور دونوں کے ذریعہ ایک ممتد سطح کے مس کرنے کی حس ہوگی۔ لیکن زبان کی حس اس قسم کی ہوگی کہ ہمکو اس سے سطح کی خاص شکل بھی معلوم ہو جائیگی۔ بخلاف گردن کے کہ اس سے شکل کا ادراک نہیں ہوتا۔ عضوی حسوں میں بھی کم و بیش امتدادیت پائی جاتی ہے۔ یعنی ان میں کچھ نہ کچھ پھیلاؤ یا تحدید ہوتی ہے لیکن اس پھیلاؤ کی شکل یا اس کے اجزا کی باہمی وضع و جہت کا بہت ہی کم ادراک ہوتا ہے یا بالکل ہی نہیں ہوتا۔

اس قسم کے واقعات کی توجیہ امتدادیت کی تقسیم تامہ و ناقصہ سے کی جاتی ہے۔ امتدادیت ناقصہ جو مثلاً عضوی حس میں پائی جاتی ہے یہ بلا کسی خاص شکل و ترتیب کے محض ایک مبہم پھیلاؤ کو ظاہر کرتی ہے۔ بخلاف امتدادیت تامہ کے جو خصوصیت کے ساتھ لمسی اور بصری حس میں پائی جاتی ہے کہ یہ ایک خاص متعین ترتیب کو مشتمل ہوتی ہے۔ امتدادیت کی یہ تقسیم غالباً بالکل صحیح ہے۔ بشرطیکہ اس کے معنی یہ لیئے جائیں، کہ بعض اصناف امتدادیت بالذات اس قسم کی اضافی ترتیب کے ظاہر کرنے کے قابل ہیں اور بعض نہیں لیکن جس حد تک تحقیقات ہو چکی ہے اس سے قطعاً اس کی تردید ہوتی ہے کہ امتدادیت بذات خود دیگر عوامل کے بغیر وضع فاصلہ اور جہت کے ادراک کے لیئے کافی ہو سکتی ہے۔ جیساکہ اس علٰحدگی یا انفصال کی شرائط ادراک سے ثابت ہوتا ہے، جو جلدی حس میں پایا جاتا ہے یعنی دو جلدی حسوں میں اس طرح امتیاز ہوناکہ یہ ایک محسوس باہمی بعد یا رقبہ کی دو حدیں ہیں۔ ڈاکٹر ہیڈ نے اپنے ہاتھ کے حسی عصبی تاروں کو کاٹ کر جو اختبار کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ادراک علٰحدگی تفصیلی حسیت میں ممکن ہے اور تنبیجی حسیت میں نہیں ہوتا لیکن محض تفصیلی حسیت بھی بذات خود کافی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جس عضو سے یہ تعلق رکھتی ہے، جب اس میں عضلات و مفاصل کی حسوں کی قابلیت فنا ہوتی ہے، تو اس سے پھر علٰحدگی کا ادراک حاصل نہیں ہوتا۔ آنکھ کے بارے میں ہم اس قسم کی براہِ راست اختباری شہادت گو پیش نہیں کر سکتے، تاہم یہاں بھی ایسی باتیں موجود ہیں، جن سے بلا احتمال غلطی یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض اضافی ترتیب کا بصری علم بھی اگر تمام تر نہیں تو بڑی حد تک محض امتدادیت

کے علاوہ دیگر عوامل پر مبنی ہوتا ہے۔

اگر میں ایک آنکھ سے کچھ حصہ اپنے کمرے کی دیوار کا اور کچھ فرش کا دیکھوں، تو فرش کا بصری ظہور میرے ادراک کے لئے دیوار سے بالکل مخالف جہت میں ہوگا۔ مگر اس اختلاف جہت کی توجیہ شبکیہ کی اُن حسوں کی محض امتدادی خصوصیات سے نہیں ہوسکتی، جو مجھ کو دیوار اور فرش کے دیکھنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ دیوار اور فرش دونوں روشنی کے ذریعہ میری آنکھ پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے جو مختلف ارتسامات پیدا ہوتے ہیں ان کا ایک مجموعہ فرش اور اس کے اجزا سے آنے والی روشنی پر مبنی ہوتا ہے، دوسرا کچھ فرش اور کچھ دیوار کی روشنی پر اور تیسرا صرف دیوار کی روشنی پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ تمام مجموعے اصولاً ایک ہی طریقہ سے پہلو بہ پہلو شبکیہ کی سطح پر پھیلے ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب ایک آنکھ یا دونوں آنکھوں سے دور کی چیزیں دیکھتا ہوں تو اس وقت شبکیہ کو جو حس ہوتی ہے، بذات خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو خطوط و سطوح کے ادراک کی اس حیثیت سے توجیہ کرسکے کہ ان میں سے بعض دیکھنے والے کی سمت اور بعض دوسری سمت میں معلوم ہوتی ہیں۔ غرض خود شبکیہ کی حسیت میں ایسا تنوع نہیں ہوتا، جو بالذات ٹھوس یا مجسم انواع مختلفہ کی توجیہ کرسکے۔

عکاسی مصوری اور نقشہ کشی کی جو شرائط ہیں ان سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ انکی تمام تر کامیابی کا انحصار اکتسابی معنی پر ہے اس پر بھی خطوط و سطوح کے باہمی فاصلہ وضع جہت میں بارہا ابہام ہی رہتا ہے۔ جو خطوط فی الحقیقت منحرف ہوتے ہیں متوازی معلوم

ہوتے ہیں، جو فی الحقیقت متوازی ہوتے ہیں وہ منحرف نظر آتے ہیں، اور یہ اس حد تک

ہوتا ہے کہ ان کی اصلی نسبت بغیر پیمائش کے معلوم نہیں ہوسکتی۔

مشتبہ اشکال سے اس بارے میں خاص طور پر مدد ملتی ہے۔ مشتبہ شکل سے میری مراد وہ شکل ہے جس کا ادراک باری باری سے مختلف طریق پر ہوسکے۔ چنانچہ مثلاً پہلی شکل میں دیکھنے والے کو ایک بار تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے اوپر والا خط قریب تر ہے، اور دوسری بار معلوم ہوتا ہے کہ نیچے والے خط کی نسبت یہ بہت زیادہ دور ہے۔ اسی طرح شکل دوم کو لو، کہ اس کے خطوط جھکی ہوئی کانس یا لنگرے کے سے کبھی معلوم ہوتے ہیں، اور پھر اوپر کو جاتی ہوئی زینہ کی سی سیڑھیاں بھی نظر آتی ہیں۔ دونوں شقوں میں سے چونکہ کبھی ایک غالب ہوتی ہے اور کبھی دوسری، اس لئے پورا بصری ظہور مختلف خطوط جہات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاہم ان بصری حسوں کی امتدادیت میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا جو بالذات و براہِ راست شبکیہ کے طریق تہیج پر مبنی ہوتی ہیں۔

اس قسم کی مثالوں سے جو بکثرت دیکھا سکتی ہیں یہ ثابت ہوتا ہے کہ بہت سی حالتوں میں وضع جہت اور فاصلہ کے متعلق احضار بصری کی کم از کم متعین اضافی ترتیب کی توجیہ محض بصری امتداد سے نہیں ہوسکتی، بلکہ ان میں دیگر عوامل کی بھی شرکت ضروری ہے۔ اب اگر ہم لمسی حس میں محض امتداد کے ناکافی ہونے کو (جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے) ملحوظ رکھیں، تو سردست یہ رائے قائم کر سکتے ہیں کہ تمام حالتوں میں اضافی ترتیب محض امتدادیت پر مبنی نہیں ہوتی۔ باقی آخری طور پر اس خیال کی صحت کا انحصار اس پر ہے کہ بالتفصیل اس کے مطابق واقعات کی ہم توجیہ کر سکیں۔

لہذا محض امتدادیت سے خواہ وہ ناقص ہو یا تام، اجسام کا امتداد صرف مبہم ہی طور پر سمجھ میں آتا ہے۔ یہ تعین وضع، فاصلہ، جہت و شکل کی شرائط ادراک کا صرف ایک جزو ہے۔ مربع اور مدور سطح کا جلد پر دباؤ پڑنے سے، دونوں تجربات میں جو فرق معلوم ہوتا ہے، وہ بذات خود ایک کے مربع اور دوسرے کے مدور ہونے کی توجیہ نہیں کرتا۔ ادراکِ شکل کے لئے اس قسم کے مختلف فروق امتدادیت، ضروری بلاشک ہیں، لیکن بذات خود کافی نہیں ہیں، کیونکہ ان سے ترتیب مکانی متعین طور پر سمجھ میں نہیں آتی اس لئے ہم کو محض امتدادیت کے علاوہ کسی اور عامل یا جز کی بھی تلاش کرنی چاہیئے، جو وضع و فاصلہ کی متعین و مسلسل ترتیب کو ظاہر کر سکے۔ نیز تجربات امتدادیت کے ساتھ

اس جز کو ایسا گہرا تعلق ہونا چاہئے کہ اس کی تعین ترتیبات ان تجربات میں منتقل ہو سکیں۔ کیونکہ محض اسی قدر کافی نہیں کہ امتدادیت کا ایک خالص تجربہ خارجی طور پر ایک اور ایسے تجربہ سے مربوط ہو جو وضع فاصلہ وجہت کی متعین ترتیب ظاہر کرتا ہے۔ بلکہ وضع فاصلہ وجہت کا علم خود امتدادی کل کی اضافی ترتیب کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

اس جز کی عام نوعیت کے متعلق تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں۔ کیونکہ یہ صرف حرکت ہی کے تجربات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ البتہ یہاں لفظ حرکت کا استعمال مشتبہ ہے۔ اس سے وہ حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں جو صحیح طور پر لمس یا بصر سے متعلق ہوتی ہیں، اور جو اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب کوئی حس لمس تدریجاً عام ساحت لمس کے اندر بدلتی ہے، یا حس بصری علامت مقامی عام ساحت بصر کے اندر بدلتی ہے۔ مثلاً جب کوئی مکھی جلد پر رینگتی ہے، یا جب کوئی پرندہ ساحت نظر کے سامنے سے گزرتا ہے۔ یہ حرکت کے احضارات ہیں۔

لیکن لفظ حرکت سے اعصاب اوتار و مفاصل کی حسیں بھی مراد ہو سکتی ہیں، جو ہاتھ پاؤں کی تغیر پذیر اوضاع کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ یہ حرکی حسیں کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ اس آلہ کی متغیرہ حالتوں کے ماتحت رونما ہوتی ہیں، جس سے ہمارا جسم اور اس کے اجزا حرکت میں آتے ہیں۔ حرکی حسوں کا صرف ایک ہی حصہ ایسا ہے، جس کو حرکت میں شامل کیا جا سکتا ہے۔ میری مراد اُن حسوں سے ہے جو جوڑوں کی باہم رگڑ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حرکت کی حس اور حرکی حس دونوں اہم ہیں، لیکن دونوں میں لمسی و بصری تجربات حرکت کو مکانی ترتیب کے علم کی پہلی ترقی میں زیادہ مساوی درجہ کی اہمیت حاصل ہے۔

ہاتھ پاؤں یا تمام جسم کی حرکت سے تغیر پذیر حسوں کا ایک سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو اعصاب، اوتار و مفاصل کی متغیر حالتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ کی تقلید کرتے ہوئے، ہم اس سلسلہ کو حرفوں مثلاً ف۱ ف۲ ف۳ سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ ف۱ کا احضار ف۳ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، اور ف۳ سے پھر ف۱ تک بغیر ف۲ و ف۲ کی وساطت کے پہنچنا ناممکن ہے۔ لہذا یہ حرکی تجربات ایک متعین ترتیب رکھتے ہیں جس میں ف۲، ف۱ و ف۳ کے بیچ میں واقع ہے، اور ف۲ و ف۳ وہ فاصلہ ہے جو ف۱ و ف۳ کو ملاتا اور جدا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں اگر حرکت فضا میں آزادانہ طور پر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ کسی شے کو

ٹٹول کر جاننے کے لئے عمل میں آتی ہے تو اس کے ساتھ ایک اور خاص مرتب سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ جس عضو سے ٹٹول رہے ہو وہ ہاتھ ہے، تو جوں جوں انگلی کے سرے شئے مذکور کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ پر گزرتے ہیں، بتدریج ایسی لمسی حسوں کے تجربات ہوتے جاتے ہیں جن میں ایک خاص قسم کی ترتیب پائی جاتی ہے اور جو عضلات، اوتار و مفاصل کی حسوں کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جس شے کو ٹٹولا جا رہا ہے اگر وہ خود جسم کی جلد کی سطح کا کوئی حصہ ہو تو اس کے علاوہ ایک اور بھی خاص مرتب سلسلہ پایا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک ہاتھ کی انگلی کا سرا دوسرے ہاتھ کی ہتیلی پر سے گزرتا ہے، تو حس لمس صرف انگلی ہی میں نہیں، بلکہ ہتیلی میں بھی ہوتی ہے۔ ہاتھ کے اجزا کا تدریجی تہیج علامت مقامی کے ایسے مسلسل تجربات پیدا کر دیتا ہے، جو ایک خاص بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ ان تمام سلسلوں میں وضع و فاصلہ کی خاص متعین ترتیب پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ ترتیب مکانی نہیں بلکہ خالصتہً زمانی ہوتی ہے۔ ہم زمان مکانی علائق کا ادراک صرف اُس وقت ہو سکتا ہے، جب کہ ان کی مخصوص ترتیب کو کسی ممتد مقدار کے ایسے اجزا کی ترتیب سمجھا جائے، جو سب بوقت واحد محسوس ہو رہے ہوں۔

یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے، جب کہ امتدادیت اور فعلی حرکت کا تجربہ ملکر ایک ایسے عمل کے شریک کار اجزا بن جائیں، جس کی غرض میں وحدت و تسلسل ہو۔ جس عمل میں یہ وحدت و تسلسل موجود ہوتا ہے، وہ اپنے بعد ایک ایسا مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے، جس کو اس کے تمام اجزا اپنے باہمی تعامل سے پیدا کرتے ہیں۔ پھر جب اس عمل کا صرف جزوی طور پر بھی دوبارہ اعادہ ہوتا ہے تو یہ مجموعی رجحان سارے کا سارا از سر نو متہیج ہو جاتا ہے۔ اس طرح جو اجزا اس عمل میں شریک ہوتے ہیں، ان میں اپنے سابقہ علائق کی بنا پر ایسا تغیر ہو سکتا ہے، کہ ہر ایک جز جداگانہ طور پر دوسرے اجزا کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ایک خاص حیثیت حاصل کر لیتا ہے۔ ایک جز دوسرے اجزا سے ملکر متغیر اور ان کا قائم مقام یا ہم معنی ہو جاتا ہے۔

جب کوئی امتدادی تجربہ، اس طریقہ سے فعلی حرکات کے کسی سابقہ نظام کے ساتھ تعلق کی بنا پر ایک اکتسابی معنی حاصل کر لیتا ہے، تو یہ امتدادی تجربہ ایک مرتب امتداد اور لازماً مرتب امتداد کا تجربہ بن جاتا ہے۔ اگر کسی چیز کو ہاتھ سے پکڑتے ہی تم کو یہ معلوم

ہو جائے کہ اس کے اجزا کو باقاعدہ طور پر ٹٹول کر کیسے دریافت کرتے ہیں، اور ٹٹولنے کی واقعی حرکات سے ہمکو کوئی خاص فائدہ نہ ہو تو اس صورتیں ہمکو اس کی شکل اور دیگر مکانی تعینات کا پورا یا تام ادراک حاصل ہے۔ بخلاف اس کے اگر محض چھو لینے سے ٹٹولنے کی حرکات کی ٹھیک رہنمائی نہ ہو تو یہ مکانی ادراک ناقص ہے۔ جب ادراک تام ہوتا ہے تو کوئی دو بار اند منفاجی علامتیں ستے ملموس کے اجزا پر صحیح حرکات کے ساتھ ہاتھ پھیر لینے پر مور اً مائل کر دیتی ہیں۔ جو امتدادیت اس طرح سے اکتسابی معنی حاصل کر لیتی ہے وہ پھر محض امتدادیت نہیں رہ جاتی بلکہ او صاع و العاد کا ایک سلسلہ وار مرکب بن جاتی ہے جیسے کہ انفعالی لمس اس طریقہ سے صحیح مکانی معنی حاصل کر لیتی ہے، بالکل ویسے ہی فعلی لمس فعلی بھی (جو پہلے محض ایک تدریجی سلسلہ ہوتی ہے) ایک خاص مکانی نوعیت حاصل کر لیتی ہے۔ جس وقت کہ انگلیوں کے سرے کسی شے پر گزرتے ہیں تو اس سے، جو متواتر لمسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا احضار محض زمانی سلسلوں کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ یہ شعور کے لئے ہم وجود اجزا کے مجموعہ کا ایک تدریجی احضار بن جاتے ہیں۔

اگر یہ دریافت کیا جائے کہ وہ اشتہالی اعمال کونسے ہیں، جن میں کہ امتدادیت اور فعلی حرکت شریک کار اجزا کے طور پر داخل ہوتی ہیں تو اس کے جواب میں ہم اُن تمام ابتدائی فعلیتوں کا حوالہ دے سکتے ہیں جن کے ذریعہ سے جسمانی زندگی کے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی عملی فعلیت صرف اسی حد تک مفید ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ فعلی حرکت اشیا کی شکل، جسامت، فاصلہ وغیرہ کے ٹھیک طور پر مطابق ہوتی ہے۔ اس مطابقت کی طرف رہبری کرنے والے آثار و علائم صرف لمس و بصر کے تجربات ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں لیکن جس حد تک کہ لمس و بصر کے یہ تجربات حرکت فعلی کی رہبری کی اصل یا اکتسابی قوت رکھتے ہیں، ٹھیک اسی حد تک یہ مکانی ترتیب کا ادراک ہوتے ہیں، یا ہو جاتے ہیں۔

اب ہم کو اپنے ان عام دعاوی کی توجیہ و اثبات کرنا ہے، جس کے لئے ان خاص شرائط کو بیان کرینگے جن کے ذریعہ سے (۱) لمسی و (۲) بصری ادراکات کی مکانی ترتیب کا نشو و نما ہوتا ہے۔

۲- اندھوں کا مکانی ادراک | اندھوں کی بدولت ہم لمسی مکان کا بصری سے علیحدہ مطالعہ

کر سکتے ہیں لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اندھا یا تو پیدائشی ہو یا اس کی بصارت پیدا ہونے کے پہلے ہی سال زائل ہو گئی ہو۔ جن لوگوں کی بصارت چوتھے سال سے ضائع ہوتی ہے وہ اپنے لمسی ارتسامات کو اسی طرح بصری تمثالات میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ جس طرح ہم تاریکی میں کر لیا کرتے ہیں۔

یہ بات بھی سمجھ لینی چاہئے کہ جن مشاہدات و اختبارات کا ہم ذکر کر رہے ہیں یہ سب کے سب ایسے اندھے اشخاص پر کئے گئے ہیں، جو کافی تجربہ حاصل کر چکے ہیں لہذا ان کا مکانی ادراک ایک حد تک پہلے ہی سے ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ اس لئے ہم جس چیز کا مطالعہ و مشاہدہ کر سکتے ہیں وہ صرف وہ عمل ہے جس سے زیادہ صحت و تعین حاصل ہوتی ہے۔ نفسیاتی اغراض کو مدنظر رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک خوش قسمتی کی بات ہے کہ ادراک لمس اتنی سرعت کے ساتھ ترقی نہیں کرتا جتنی سرعت کے ساتھ ادراک بصر کرتا ہے۔ اس بات [illegible] اندھوں کا [illegible] ہم [illegible] کے عمل ترقی کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

اشیا کی شکل و صورت اور قد و قامت معلوم کرنے کے لئے اندھوں کے پاس سب سے بڑا اصلی آلہ ان کے ہاتھ ہوتے ہیں۔ ان کو وہ دو طرح سے استعمال کرتا ہے۔ (۱) ایک یہ کہ ہاتھ کو بند یا کھلا رکھ کر کسی شے کے حصوں کو ایک ہی ساتھ چھوتے ہیں۔ اس کو لمس انفعالی کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک حصہ سے دوسرے کی طرف کوئی فعلی حرکت واقع نہیں ہوتی۔ پھر اس کو ترکیبی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس سے شے ملموس کے تمام یا بہت سے حصوں کا بوقت واحد مجموعی ارتسام حاصل ہو جاتا ہے۔
(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کے کسی حصہ مثلاً انگلیوں کے پوروں سے ملموس کے اطراف و جوانب اور مختلف حصوں کو آہستہ آہستہ حرکت سے ٹٹولتے ہیں اس کو لمس فعلی کہا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ دراصل فعلی حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر لمس تحلیلی بھی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ جس شے کو ترکیبی لمس بوقت واحد مجموعی شکل میں پیش کرتا ہے، اس کو یہ یکے بعد دیگرے تدریجی ارتسامات کے [illegible] سلسلہ میں تحلیل کر دیتا ہے اب اندھوں کے مطالعہ سے جو اصل بات ہم کو معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ مکانی ترتیب و تعلقات کے ادراک میں وضاحت و تعین کا نشو و نما در اصل ترکیبی و تحلیلی لمس کے باہمی اتحاد و تعامل پر مبنی ہے۔

پہلا سوال جس سے ہم کو بحث کرنا ہے، یہ ہے کہ شکل و صورت اور دیگر مکانی تعلقات

ے اس حصے کے واقعات زیادہ تر تھیوڈر ہیلر سے ماخوذ ہیں۔

میں سے کونسی باتیں تحلیلی لمس کی شرکت کے بغیر محض ترکیبی لمس سے معلوم ہو جاتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ترکیبی لمس کو تحلیلی سے بالکل الگ نہیں کر سکتے، کیونکہ جن اشخاص کی حالت پر ہم غور کر رہے ہیں، وہ اشیا اور بالخصوص اپنے اجسام کے ٹٹولنے سے پہلے ہی مکانی تجربہ حاصل کر چکے ہیں۔ جن معمولی مانوس اشیا کو وہ اکثر فعلی لمس کے ذریعہ سے ٹٹول چکے ہیں ان کی شکل و صورت وغیرہ کو وہ انفعالی لمس کے ذریعہ سے سمجھ جاتے ہیں لیکن جب ان کو کسی ایسی چیز پر لگایا جاتا ہے جس سے وہ بالکل ناواقف ہوتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے تحلیلی لمس ترکیبی کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ ترکیبی لمس سے گزشتہ تجربہ کی امداد کے بغیر زیادہ سے زیادہ بس ایک عام اور مبہم یا مجموعی ارتسام حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً اس کے ذریعہ سے اندھا آدمی یہ تو بتا دیگا کہ جو شے اس کے ہاتھ میں دی گئی ہے وہ گول ہے یا لمبی، سیدھی ہے یا ٹیڑھی ہے، لیکن اس سے زیادہ صحیح طور پر اس کی شکل وغیرہ کو جاننے کے لئے فعلی حرکات ضروری ہیں۔ یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ جب کوئی شے بالکل نئی ہوتی ہے تو اندھا آدمی محض ترکیبی حرکات پر قناعت ہی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کا ہاتھ خود بخود ٹٹولنے لگتا ہے جس کا روکنا اس کے لئے مشکل بلکہ محال معلوم ہوتا ہے۔

اشیا کو فعلی حرکات سے معلوم کرنے میں مختلف اشخاص اور ایک ہی شخص کا (مختلف مدارج ترقی میں) طرز عمل بہت متفاوت ہوتا ہے۔ ادراک مکانی جس قدر زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے، اسی قدر یہ حرکات اور ان کے مرکبات زیادہ باقاعدہ و صحیح ہوتے ہیں۔ جب یہ پوری ترقی کر جاتا ہے تو اندھے اشخاص جو طریقہ اختیار کرتے ہیں وہ اصولاً ان کے مختلف افراد میں ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر حالات موافق ہوتے ہیں تو یہ بات اکثر بچپن ہی میں حاصل ہو جاتی ہے۔ جن اندھوں کو اپنے ہاتھ سے کام کرنا پڑتا ہے وہ معمولی مکانی علائق کے سمجھنے کی قابلیت بہت پیدا کر سکتے ہیں۔ بخلاف اس کے ایسے اچھے خاصے ذہین سن رسیدہ اندھے جنکو عملی ضروریات کی بنا پر اشیاء سے زیادہ سابقہ نہیں پڑتا، وہ اکثر نہایت [illegible] نظر آتے ہیں اور ان کو مکانی علائق سے کوئی دلچسپی نہیں معلوم ہوتی۔ ایسے اشخاص کو اشیا کی شکل و صورت وغیرہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے ادراکی فعلیت کی خاص تعلیم درکار ہوتی ہے۔ جوں جوں یہ تعلیم مکمل ہوتی جاتی ہے، اندھا آدمی ان اشیا کی شکل و صورت کا تعین کرنے کے زیادہ قابل

ہو جاتا ہے جو اس کے سامنے لائی جاتی ہیں۔ ساتھ ہی اس کی فعلی حرکات روز بروز باقاعدہ اور بامقصد ہوتی ہیں۔

ترقی کے زیادہ اونچے مدارج میں تحلیلی لمس اس قسم کی شکل اختیار کر لیتا ہے، کہ جس شے کو ٹٹولنا ہوتا ہے اس کو اندھا اپنے ایک ہاتھ سے پکڑ کر اس طرح پھیرتا ہے کہ دوسرا ہاتھ اس کو اچھی طرح ٹٹول سکے۔ ٹٹولنے کے آلات انگلی اور انگوٹھا ہیں۔ جنکا استعمال ایک ساتھ ہوتا ہے، انگلی شے ملموس کے ایک طرف پھرتی ہے اور انگوٹھا دوسری طرف۔ جہاں سے حرکت شروع ہوتی ہے اس نقطہ سے آگے بڑھنے کے بعد انگلی اور انگوٹھے کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے تغیر سے اطراف شے کے فاصلہ اور جہت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انگوٹھے اور انگلی کی باہم اضافی وضع میں کوئی تغیر نہ ہو تو خطوط اطراف متوازی ہوتے۔ اگر انگوٹھا اور انگلی ایک دوسرے کے قریب آتے جائیں تو یہ خطوط مائل ہونگے، اور اگر دور ہوتے جائیں تو منحرف ہونگے۔ جب ان تحلیلی حرکات کی صورت میں، وہ شے جس کو ٹٹولا جا رہا ہے اتنی پیچھے چلی جاتی ہے کہ یہ ہاتھ کی سطح کو چھونے لگے تو تحلیلی لمس ترکیبی لمس ہو جاتا ہے کبھی یہ ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھ یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد تحلیلی لمس کے درمیان ترکیبی لمس ہوتا جاتا ہے، یعنی اندھا ملموس شے کو ہاتھ میں لیکر دباتا ہے۔ اصولاً ترکیبی لمس پہلے اور تحلیلی اس کے بعد آتا ہے۔ ساری فعلی حرکت اس مجموعی احضار کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے جس کو انفعالی لمس شے کو ہاتھ میں لیتے ہی پیدا کر دیتی ہے۔ اندھے کو اشیا کی شکل و صورت کے سمجھنے کی جتنی زیادہ مشق ہوتی ہے اتنی ہی وہ فعلی حرکات تیز و ناتمام ہوتی ہیں جو ادراک کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ البتہ واقعات کی رو سے نہ تنہا تحلیلی لمس کافی ہوتی ہے اور نہ ترکیبی۔ بلکہ علائق مکانی کا ادراک ان دونوں کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ترکیبی و تحلیلی لمس کا یہ اتحاد عمل صرف ان چھوٹی چیزوں میں ممکن ہے، جو ایک یا زیادہ سے زیادہ دونوں ہاتھوں میں آسکتی ہوں باقی اس سے بڑی چیزوں کا مجموعی طور پر ترکیبی لمس سے ادراک نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورتوں میں زیادہ تر فعلی حرکت ہی کام دے سکتی ہے۔ لیکن کلیتہ یہ بھی درست نہیں، کیونکہ اندھا شخص بارہا اشیا کی جسامت و ابعاد کا اندازہ اپنی جسامت و ابعاد سے کر سکتا ہے، مثلاً وہ اس کی بلندی کو اپنے قد کی بلندی سے

نابینا سے[1]۔ بڑی چیزوں کے لئے تحلیلی لمس جو اہمیت رکھتا ہے، اس کا انحصار اس اہمیت پر ہے جو یہ ترکیبی لمس کے ساتھ عمل کرنے سے حاصل کرتا ہے۔ بعض اندھے اُن اشیا کے صحیح مکانی علائق کو نہیں سمجھ سکتے جن کو کہ وہ اپنے ہاتھ میں نہیں لے سکتے۔ جیسا کہ ان فعلی حرکات سے ہوتا ہے، جن میں ان کی زیادہ تر یہ کوشش ہوتی ہے کہ اس شے کی کوئی ایسی خاص خصوصیت معلوم کرلیں جو علامت یا نشان کا کام دے سکے لیکن اکثر یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ فعلی حرکت کے ذریعہ سے ان کو بڑی اشیا بھی سمجھائی جاسکیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان کے سامنے بڑی اشیا کے چھوٹے نمونے پیش کئے جائیں اس سے وہ اصل اور نقل میں موازنہ کرنے لگتے ہیں۔ پھر بعد کو وہ ان حرکات سے تمام ایسی چیزوں میں کام لینے لگتے ہیں جن کے سمجھنے کے لئے یہ کارآمد ہوسکتی ہیں۔ جس طرح چھوٹی چیزوں کو فعلی طور پر ٹٹول لینے میں انگلی اور انگوٹھے کا باہمی قُرب و بُعد بہت مفید ہوتا ہے، اسی طرح بڑی اشیا کے لئے دونوں بازوؤں کا قُرب و بُعد کارآمد ہوتا ہے۔ ان دونوں طریقوں میں ایک ربط بھی ہے، وہ یہ کہ چھوٹی چیزوں کے لئے دونوں استعمال ہوسکتے ہیں۔ جو شے ایک ہاتھ کی انگلی اور انگوٹھے سے پکڑی جاسکتی ہے، وہ دونوں ہاتھوں کی مقابل انگلیوں میں بھی لیجا سکتی ہے۔

ابتک ہم نے نسبتہً محدود مکانی علائق سے بحث کی ہے۔ یعنی اب تک ہم نے اپنے کو اُن حدود کے اندر رکھا ہے، جن کو "لمسی افق" کہا جاسکتا ہے۔ یہ بصری افق کے مقابلہ میں بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ اس کی انتہائی حد وہ مکانی وسعت ہے جو پھیلے ہوئے دونوں ہاتھ اور بازوؤں کے مابین آسکتی ہے۔ باقی اس سے بڑی مکانی وسعت کو ٹٹول کر جاننے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ سارے جسم کو حرکت دیجائے لیکن اس سے وہ امتداد جس کا پہلے احضار ہو چکتا ہے، بالکل پیچھے رہ جاتا ہے۔ اور ہم کو الگ الگ متفرق احضارات کے ایک سلسلہ کا تجربہ ہوتا ہے۔ مکانی علائق کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ یہ متفرق ٹکڑے ایک ہم وقت مجموعی احضار کی صورت میں جمع ہوں۔ یہ خیال ہوسکتا ہے کہ جن ٹکڑوں کا بالذات ادراک نہیں ہورہا ہے

---

[1] عنقریب ہم اُن حالات سے بحث کریںگے، جن کے ماتحت وجود جسم کے مکانی علائق کا احضار ہوتا ہے۔

ان کی ذہنی تمثالات کافی ہو جاتی ہونگی۔ ایک خاص حد تک اندھے واقعاً ایسا کرتے ہیں لیکن یہ صرف اس طریقہ سے کر سکتے ہیں، کہ بڑی شے کا ایک چھوٹا نمونہ بنا دیا جائے۔ کیونکہ ان کے تخیل کا پیمانہ ان کے واقعی ادراک ہی کے مطابق ہوتا ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا بھی ہوتا ہے، جو دیکھ سکتے ہیں۔ یعنی ہم اپنے ذہن میں کسی ایسی مکانی وسعت کی ابھری تصویر نہیں کھینچ سکتے، جو واقعی ادراک کی ساحت نظر سے بڑی ہو[1]۔ اگر خالص ذہنی ساحت نظر میں ہم ایسی اشیا کو داخل کرنا چاہیں جو واقعی ساحتِ نظر کی وسعت سے بڑی ہوں۔ لازماً ان کا ایک خاکہ چھوٹے پیمانے پر ذہن میں لانا ہوگا۔ جو لوگ صرف حس لمس رکھتے ہیں وہ بھی اس تدبیر پر عمل کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کی قوت ان کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے، اور جو لوگ بینائی رکھتے ہیں ان کی قوت سے تو بہر حال بہت کم ہوتی ہے۔ مگر ہم کو کسی مکانی کل کے تدریجی یا یکے بعد دیگرے ادراک سے یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ خود اس کے اجزا کا ادراک بھی تدریجاً ہوتا ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مکانی ادراک زمانی ادراک بنجائیگا۔ حالانکہ لمسی تجربات کی بنا پر ٹٹولنے کی یہ حرکات پہلے ہی مکانی نوعیت حاصل کر چکی ہیں۔ اس لئے جب کسی بڑے جسم کے حصوں کا احصار تدریجاً ہوتا ہے، تو وہ ہم وجود سمجھے جاتے ہیں، گو ان کا احصار بوقت واحد نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جو شخص دیکھ سکتا ہے جب وہ کسی سڑک پر دس میل چلتا ہے تو اس کی نظر کے بہت سے تدریجی ساحات ہوتے ہیں، جن کا احصار بوقت واحد نہ واقعاً ہو سکتا ہے، اور نہ تصوراً۔ لیکن پھر بھی وہ ان ساحات نظر کو زمانی سلسلہ خیال نہیں کرتا، بلکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ ایک ہی کل کے ہم وجود اجزا ہیں جن کا یکے بعد دیگرے احصار ہوتا ہے۔ اس کی وجہ آگے چلکر واضح ہو جائیگی۔

۳۔ **مقامیت اور خارجیت** ترقی یافتہ شعور کے لئے جلدی حسیں دُہرا کام دیتی ہیں۔ ایک طرف تو ہم کو خود اپنی سطح جسم کے امتداد اور اس کے اجزا کی باہمی وضع، جہت، فصل و شکل کا پتہ چلتا ہے، جس کی بنا پر جلدی حسوں کو مقامی کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف ان سے ہم کو خود اپنے جسم سے باہر یا خارج کے اجسام کی شکل اور باہمی وضع، جہت و فصل کا علم ہوتا ہے، جس کے لحاظ سے ان کو خارجی کہا جاتا ہے۔

خارجیت اور مقامیت بین اصل لمسی ادراک کا کوئی فرق نہیں ہوتا، بلکہ محض اکتسابی معنی کا فرق ہوتا ہے۔ خارجیت کا انحصار دراصل ان تجربات پر ہے جو ایسی فعلی حرکات سے

[1] البتہ ہم ایسی وسعت کا خیال کر سکتے ہیں گو اس کی تصویر ذہن میں نہیں کھینچ سکتے۔

تعلق رکھتے ہیں جن کے ذریعہ سے ہم خارجی اشیا کی سطح کو ٹٹولتے ہیں، مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر پھیرتا ہوں۔ نیز اس کے بعد کسی قدر یہ ان خارجی اشیا پر بھی مبنی ہوتی ہے جنہیں خود ہم نسبتۃً منفصل رہتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی مکھی میرے گال پر رینگتی ہے۔ اسی طرح منقامیت ان فعلی حرکات پر منحصر ہے جن کے ذریعہ سے ادراک کرنے والا اپنے جسم کی سطح سے دوسری سطح کو ٹٹولتا ہے۔ مثلاً جب میں اپنے ہاتھ کو اپنے بازو کی سطح پر پھیراتا ہوں، یا جب میری ٹانگیں ایک دوسری سے رگڑ کھاتی ہیں۔

خارجیت و منقامیت جن اعمال کے ذریعہ سے ترقی کرتی ہے، وہ گو باہم ممتاز ہیں لیکن علٰحدہ نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک دوسرے کے لئے شرط اور سہارا ہوتے ہیں منقامیت کی ترقی خارجیت کی ترقی کو ممکن بناتی ہے۔ اور خارجیت کی ترقی منقامیت کا راستہ صاف کرتی ہے۔ خصوصاً منقامیت کی ترقی خارجیت کی تکمیل کے لئے بیحد ضروری اور اہم ہے۔

۴۔ خارجیت اب ہم منقامیت سے قطع نظر کرکے پہلے خارجیت سے بحث کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر شبکیہ کی طرح جلد میں بھی خود اپنے کو ٹٹول کر جاننے کی قوت نہ ہوتی تو اس وقت بھی خارجیت ہوسکتی تھی۔ میں اپنی ہتیلی میز کی سطح پر رکھتا ہوں۔ اس عمل میں مجھ کو حسوں کے ایک امتدادی مجموعہ یا مرکب کا تجربہ ہوتا ہے یہ ان حسوں سے بالکل مختلف ہیں جو مجھ میں کسی دوسری قسم کی سطح پر ہاتھ رکھنے سے پیدا ہوتیں، یا اگر میرا ہاتھ خود میرے جسم سے مس کرتا۔ چونکہ اس مرکب میں امتدادیت ہے اس لئے اکتسابی معنی کے بغیر امتداد کا ایک ابتدائی ادراک ہوتا ہے۔

لیکن مفصل شکل اور متعین مکانی ترتیب کے ادراک کی دوسری طرح توجیہ کرنا ضروری ہے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ یہ ادراک پیدا کیونکر ہوتا ہے؟ فرض کرو کہ میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر پھیرتا ہوں۔ اب جو کچھ واقع ہوا ہے اس کا ایک جزیہ ہے کہ بتدریج نئی لمسی حسیں پیدا اور پرانی فنا ہوتی جاتی ہیں۔ اس پر ابھی عنقریب ہم بحث کرینگے۔ لیکن اسکے علاوہ جن حسوں کا پہلے تجربہ ہوا تھا، ان کی مقامی علامات برابر بدلتی رہتی ہیں۔ مثلاً ایک لمسی حس جس کی مقامی علامت پہلے وہ تھی جو بیچ والی انگلی کے سرے کو مس کرنے سے پیدا ہوئی تھی، بعد کو اس مقامی علامت میں تبدیل ہوجاتی ہے، جو انگوٹھے کے سرے

میں ہوتی ہے اور اس تبدیلی کے اثنائے عمل میں بھی دیگر مقامی علاموں کا ایک سلسلہ ہوتا ہے۔

اس طرح جو لمسی احساسات بعض لمسی امتدادی مجموعہ کے اندر مناسب حرکات کے ذریعہ سے اپنی مقامی علامات بدل سکتے ہیں، وہ ایسی مقامی علامات اختیار کر سکتے ہیں جو ابتداءً اسی مجموعہ کے کسی دوسرے احساس سے تعلق رکھتی تھیں یہیں سے ہم کو امتدادیت و حرکت کی ان باہمی نسبتوں کا علم ہوتا ہے جو جہت، فصل اور علیحدگی کے ادراک مکانی اور ادراک کے لئے ضروری ہیں

اب تک میں نے محض جلدی حسوں سے بحث کی ہے یعنی امتدادی لمسی ساحت اور اس ساحت کی علامات مقامی کے تمیزات سے۔ لیکن مٹولنے کی فعلی حرکات میں محض جلدی حسیت کے علاوہ اُس حرکی تجربات کا بھی ایک سلسلہ ہوتا ہے، جو عضلات اوتار اور مفاصل پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان میں کم از کم مفاصلی حسیں لمس سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہیں، اور جب کوئی عضو حرکت کرتا ہے، تو یہ ایک حد تک اسی طرح بدلتی ہیں، جس طرح کہ لمسی حس کی مقامی علامات بدلتی ہیں۔

حرکی حسیں بالعموم اور مفاصلی بالخصوص، تجربۂ لمسی کی امتدادی ساحت (اور اسی لئے خارجی اشیاء کے امتداد) کے اندر علیحدگی، وضع، جہت و بُعد کے تعین علم میں نہایت اہم مدد دیتی ہیں ساتھ ہی یہ حسیں لمسی تجربات کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہیں کہ ان میں ایسے اکتسابی معنی پیدا ہو جاتے ہیں، جو جلدی حسوں کی عدم موجودگی میں بھی قائم رہتے ہیں، لہذا جب یہ حسیں تنہا واقع ہوتی ہیں اس وقت بھی ان میں امتداد وضع جہت اور بعد کے معنی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب میرا ہاتھ کسی میز کی سطح پر حرکت کرتے کرتے، اس سے باہر نکل جاتا ہے (جس کی وجہ سے وہ تجربات جو میز کے ساتھ مس کی بنا پر ہو رہے تھے ختم ہو جاتے ہیں) اس وقت بھی خالی جگہ یہ طے کرتا ہے۔ اس کا علم ہوتا ہے گو اس صورت میں یہ جگہ بجائے پر ہونے کے خالی سمجھی جاتی ہے۔

دو چیزوں سے اس کی پوری طرح توجیہ ہو سکتی ہے۔ (۱) ایک تو وہ مقولۂ وحدت مکانی جس کے ذریعہ سے ذہن امتداد کے کسی جزو کو محض جزو خیال کرکے اسکے سلسلہ کو آگے جاری سمجھتا ہے، اور (۲) دوسرے وہ اکتسابی معنی جو حرکی حسیں لمسی امتداد اور

لمسی حرکت کی معیت سے حاصل کرلیتی ہیں۔

توضیح کے لئے یہاں ہم نے صرف ایک معمولی اور ابتدائی مثال اس طریقہ کی دے دی ہے، جس سے کہ ترتیب مکانی کا ادراک حاصل ہوسکتا۔ یہ چیزیں علائق مکانی کے ادراک کی اصلی وضروری شرائط ہیں، لیکن بجائے خود ان ہیں طرح طرح کے تغیرات ہوسکتے ہیں، اور ہر مثال ہیں بے شمار طریقوں سے ان کی تکرار ہوسکتی ہے خصوصاً ترکیبی وتحلیلی لمس کا متبادل عمل تو بالکل ہی ابتدائی مدارج کے علاوہ باقی سب کے لئے نہایت درجہ اہمیت رکھتا ہے۔ کسی سطح کو بہ حیثیت مجموعی پوری ہتیلی سے چھونے کے بعد اپنا ہاتھ اس پر سے اس طرح اٹھالے سکتا ہوں، کہ صرف ایک انگلی کا سرا باقی رہ جائے، اور پھر اس انگلی سے اُن تمام اجزا کو جن کو پہلے مجموعی طور پر چھوا تھا، ایک ایک کرکے ٹٹول سکتا ہوں۔ یا یہ کرسکتا ہوں کہ پہلے اس کو بہ حیثیت مجموعی ایک ہاتھ سے چھوؤں، پھر دوسرے ہاتھ کی تمام انگلیوں سے تفصیل کے ساتھ ٹٹولوں۔ لمس علیٰ ہذا اس طرح کی مختلف فعلی حرکات سے، حسی تجربہ ہیں جو اختلاف رونما ہوتے ہیں اُن کو صرف حسی ظہور کے اختلافات سمجھا جاتا ہے۔ اسی لئے ہماری شئے کی سطح بجائے خود، بعینہٖ اپنے حال پر قائم خیال کیجاتی ہے۔

مقامی علامتوں کے متواتر تغیر کے علاوہ سطح جسم کو فعلی طور پر ٹٹولنے میں بھی تدریجاً نئے احضارات پیدا اور پرانے فنا ہوتے جاتے ہیں۔ برکلے کا خیال ہے کہ ہم کو محض حسی احضارات کا علم ہوتا ہے، اور ان کے شرائط کا ذہن میں کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اگر اس خیال کو مان لیا جائے تو تجربہ حسی محض ایک زمانی تسلسل یا تعاقب معلوم ہوتا نہ کہ کوئی ہم وجود شئے۔ اور کسی شئے کے جن حصوں کا یکے بعد دیگرے لمسی ادراک، ہوتا ہے، اُنکو آنی جانی حسوں کے برخلاف قائم وہم وجود نہ خیال کیا جاتا۔

رہی یہ بات کہ ہم کسی شئے کے حصوں کو اس طرح مرتب طور پر ایک ساتھ موجود کیوں سمجھتے ہیں، تو اس کے مندرجۂ ذیل اسباب ہیں (۱) دراصل تجربۂ حسی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کی متعلقہ شرائط کا وجود ہے، اور تجربۂ حسی میں باہمی ترتیب کے معنی ان شرائط میں ترتیب کے ہوتے ہیں (۲) وہ حرکی فعلیت جس سے ہم کو کسی سطح کے ایک حصّے کے بعد دوسرے حصہ کا علم ہوتا ہے۔ اگر یہ کسی مزاحمت پر غالب آنے کی کوشش کو مستلزم

نہ ہو تو اس سے جو تغیر رونما ہوتا ہے، وہ شے محسوس میں نہیں، بلکہ حسی ظہور میں سمجھا جاتا ہے
(۳) حسوں کا پیدا ہونا ہمیشہ تدریجی ہوتا ہے۔ مثلاً پہلے ہم کو ا، ب، ج، د، ہ، میں کی حس ہوتی ہے اس کے بعد ب، ج، د، ہ، س، ش، اور پھر ج، د، ہ، س، ش، ص کی حس ہوتی ہے
(۴) وحدت مکانی کا عمل برابر قائم رہتا ہے۔ یعنی ادراک کرنے والا، پھیلاؤ یا امتداد کے ہر محسوس جزء کے متعلق سمجھتا ہے، کہ یہ ابھی اس سلسلہ سے اور آگے جاتا ہے۔

نوع ثالث کے ادراک کے بارے میں پہلے ہی ہم کہہ چکے، کہ گو یہ ابتدائی ادراک ہے، لیکن اپنی نوعیت میں ادراک سطح سے کلیۃً مختلف ہے۔ ابتدائی ہونے کی حد تک یہ مکانی وحدت کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم کو جیسا کہ سطوح کا، محض سطوح، یعنی حدود جسم ہونے کی حیثیت سے ہے۔ ہم کو صرف یہی نہیں معلوم ہوتا، کہ کسی سطح کے ہر جزء کا سلسلہ اپنے آگے بالکل اور سیدھی جہت میں اٹھا ہوا ہے، بلکہ اس سطح کے ساتھ ہی ایک بعد ثالث کا سلسلہ بھی قائم معلوم ہوتا ہے۔ اس قسم کی حس سے اس ادراک کا بعد میں نشوونما ہوتا ہے، اور اس کی مزید ترقی مختلف سطحوں کی باہمی اوضاع و اشکال وغیرہ کے زیادہ تعین و مفصل علم پر منحصر ہوتی ہے۔

یہ نوع جس حد تک کہ جو ادراک کرنے والے کے جسم کے علاوہ دوسری خارجی چیزوں کے ٹٹولنے سے تعلق رکھتی ہے، اس کا انحصار حقیقۃً حرکی حسوں اور ان کے انسانی معنی پر ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کسی میز کی سطح پر پھراتا ہوا، اس کے کنارے تک لیجاؤں اور پھر اس کو اس طور پر آگے بڑھاتا چلا جاؤں کہ میز کے ساتھ میرے ہاتھ کا مس باقی نہ رہے پھر بھی مجھ کو اس امر کا وقوف رہتا ہے، کہ جس پھیلاؤ یا امتداد کا پہلے ادراک ہو چکا ہے، اس کا سلسلہ خالی مکان میں جاری ہے۔ لیکن چونکہ میرا ہاتھ مختلف ممکن جہات میں حرکت کر سکتا ہے، اس لئے یہ سلسلے لامحدود قسم کے ہوتے ہیں اسی طرح میز کا کنارا بہت سی مختلف سطحوں کی گویا ایک مشترک حد معلوم ہوتا ہے جن میں ہر سطح کا سلسلہ ختم کا میز کی سطح تک منتہی ہوتا ہے۔

پھر جس سطح کو ٹٹولا جاتا ہے، اس کے محدب، مقعر، مدور وغیرہ مختلف الاشکال ہونے کے لحاظ سے حرکی سلسلوں میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس قسم کے تمام اختلافات کی تعبیر بعد ثالث ہی کے حوالہ سے کیجاتی ہے۔ جس طرح کہ کسی سطح کے محدود خطوط کو اسکے سطحی

استداد کے تعلق سے بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً جس طرح دائرہ اپنے محیط سے گھرا ہوتا ہے اسی طرح ایک کروی سطح کرہ کو گھیرے ہوتی ہے۔

عضلات اوتار و مفاصل کی حسوں کے علاوہ بھی مختلف قسم کی سطحوں کے احساس میں نہایت اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مگر یہ محض حسیت لمسی کے اختلافات بداتہ تو اس شکل و جہت کے وقوف کے لئے کافی نہیں ہیں جو بعد ثالث میں پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ وقوف صرف ان اکتسابی معنی کے ذریعہ ہوتا ہے، جو یہ حرکی احضار کے ساتھ تعلق کی بنا پر حاصل کر لیتے ہیں۔ اگر میں اپنی انگلی کے سرے سے پہلے میز کی ہموار سطح کو دباؤں پھر اس کے کنارے کو اور پھر گیند کو تو تینوں لمسی حسوں میں بین فرق ہوگا۔ مگر یہ فرق دباؤ کی شدت کے صرف اختلاف تقسیم سے پیدا ہوتا ہے۔ جب میں کسی ہموار سطح کو دباتا ہوں تو اس سے جو لمسی حسیں پیدا ہوتی ہیں ان کی شدت تقریباً مساوی ہوتی ہے جب گیند کی سطح کو دباتا ہوں تو لمس میں بالاستداد ایک ایسا مرکزی حصہ ملتا ہے، جس کی شدت سب سے زیادہ ہوتی ہے اور اس کے گرد کی باقی حسوں کی شدت بتدریج گھٹتی جاتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات بداتہ تو ابعاد و سطحوں کی شکل کو سمجھنے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ البتہ حرکت فعلی کے تجربات کے ساتھ ائتلاف کی بنا پر ان سے یہ کام نکلنے لگتا ہے، جس طرح روشنی اور سایہ کی مختلف تقسیمات سے آنکھ کو مرئی چیزوں کی شکل کے اختلافات کا پتہ چل جاتا ہے۔

۵۔ منفعلیت جو اسباب باہر کی چیزوں کے ٹٹولنے میں عمل کرتے ہیں وہ سب کے سب خود اپنے جسم کے ٹٹولنے میں بھی کام آتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں کچھ اور عوامل بھی شریک ہو جاتے ہیں، جو بہت ہی اہم ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہوتی ہے کہ حسیت دہری ہو جاتی ہے، کیونکہ جب جلد کی ایک سطح دوسری سے مس کرتی ہے۔ تو لازماً ان دونوں کو حس ہوتی ہے اس طرح کا ہر تماس دو استدادی احضارات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ساتھ ساتھ پیدا و فنا ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ پائے جاتے ہیں۔ شدت کے لحاظ سے جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے وہ بھی دونوں میں ساتھ ہی ہوتا ہے۔

ان دُہری حسوں کے نتائج اکتسابی معنی کیلئے بہت ہی اہم ہیں۔ لمسی تجربات ان دونوں مجموعوں میں

سے ہر ایک اُسی طرح مکانی معنی کا اکتساب کرتا ہے۔ جس طرح کہ ادراک کرنے والا خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کو ٹٹول کر کرتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ جو اختلافات ان میں سے ہر ایک الگ الگ حاصل کرتا ہے وہ ان کی دائمی معیت کی بنا پر دوسرے میں بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اگر صرف داہنے ہاتھ میں حس ہوتی اور بایاں ہاتھ بالکل بے حس ہوتا تو اس صورت میں داہنے ہاتھ سے بائیں کو ٹٹولنے میں محض بائیں کے امتداد و مکانی ترتیب کا ادراک ہوتا اور داہنے ہاتھ کے امتداد و مکانی ترتیب کا اس سے پتہ نہ چلتا، نہ بائیں ہاتھ سے یہ کام نکلتا، کیونکہ اس میں تو حس غائب ہی ہوتی۔ اسی فقدان حس کی وجہ سے بایاں ہاتھ اپنے امتداد اور مکانی علائق کا بھی ادراک نہ کر سکتا۔ لیکن چونکہ حس دُہری ہوتی ہے اس لئے باہم دونوں ہاتھوں کے ٹٹولنے کا نتیجہ صورت مفروضہ سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک کی جلدی حسیں صرف دوسرے ہی کے نہیں، بلکہ خود اپنے امتداد اور مکانی علائق کا بھی پتہ دیتی ہیں۔ مزید براں سطح کا وہ مکانی وقوف، جو خود اسی جلد کی حسوں پر مبنی ہوتا ہے، بہرحال قائم رہتا ہے۔ خواہ یہ حسیں کسی طرح بھی پیدا ہوتی ہوں۔ جب ایک مرتبہ یہ وقوف حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ ان حسوں کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے، جو خود اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں کے ساتھ تماس سے پیدا ہوتی ہیں۔

باقی یہ امر حالات پر منحصر ہوتا ہے کہ کس وقت ہم بالخصوص شے ملموس کے مکانی علائق پر متوجہ ہوتے ہیں، اور کس وقت اُس جلد کے مکانی علائق پر جو کسی شے کو چھوتی یا لمس کرتی ہے۔ جب وہ شے جس کو ہم چھوتے ہیں، کسی عملی ضرورت کی بنا پر نسبتاً زیادہ دلچسپ ہو، تو خروجیت کا مقامیت پر غلبہ ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جب یہ شے کسی عملی ضرورت کے لئے مطلوب نہیں ہوتی، اور ایسی عام و معمولی ہوتی ہے کہ جدت کی بنا پر بھی کسی دلچسپی کا باعث نہیں ہوتی، تو مقامیت خروجیت پر غالب ہوتی ہے۔ مثلاً بالعموم ہم اپنے لباس کے تماس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ نہ ہم کو ہوا کا خیال آتا ہے۔ باوجودیکہ ہم اسی کے اندر چلتے پھرتے ہیں۔ بلکہ اپنے گرد و پیش کی ہوا کو تو گویا ہم خلائے محض سمجھتے رہتے ہیں۔

جلد کی عضوی حسوں مثلاً چوٹ لگنے میں مقامیت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مگر

جب یہ فعل کسی خارجی شے سے واقع ہو، تو ساتھ ہی خردجیت بھی واضح طور پر موجود ہوتی ہے جلد کے ذریعہ خود اپنے اجسام کے امتداد اور مکانی ترتیب کا جو وقوف ہوتا ہے اس کی پوری نوعیت ذہن نشین کرلینے میں ہم کو ایک اور امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئیے۔ ان حسوں سے قطع نظر کرکے جن کو ہم معمولاً اجسام خارجی کے تماس سے منسوب کرتے ہیں جلد کی ساری ذی حس سطح بالعموم حسی تجربات کا باعث رہتی ہے۔ جن کی طرف عادت و مانوسیت کی وجہ سے توجہ نہیں ہوتی، مثلاً لباس یا معمولی ہوا کی تماس کی حس۔ نیز کسی حدتک یہ بین العضوی حالات پر بھی مبنی ہوتے ہیں، جیسے کہ مثلاً دوران خون سے عوامل کچھ بھی ہوں لیکن اتنا بہرحال یقینی ہے، کہ لمس حرارت اور عضوی حسوں کو معلوم کرنے کے لئے سطح جلد کے کسی خاص رقبہ پر صرف توجہ کرنی پڑتی ہے۔ ان حسوں میں سے بہت سی تو نسبتۃً ضعیف ہوتی ہیں، لیکن دوسری قوی بھی ہوتی ہیں مثلاً کھجلی یا گدگدی کی حس، یا وہ حس جو جلنے یا چھلنے کے بعد کے اثرات سے ہوتی ہے۔ جب کوئی خارجی شے کھال پر حرکت کرتی ہے تو اس کے بعد جس حصہ پر سے گذری تھی اکثر اس میں بھی مابعدی حسیں رونما ہوتی ہیں۔

جلدی حسوں کی اس مجموعی ساحت امتدادی کے برابر موجود رہنے کی وجہ سے تحلیلی و ترکیبی لمس میں باہم ایسی ترکیب واقع ہوتی رہتی ہے، جو خود ادراک کرنے والے جسم سے خارج اشیا کے ٹٹولنے میں نہیں پائی جاتی۔ خارجی شے کی صورت میں اسکے مختلف حصوں کا فعلی طور پر ٹٹولنا، اور اس کا مجموعی لمس یہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔ لہٰذا ترکیبی اور تحلیلی لمس ایک دوسری کے بعد ہی رونما ہوسکتی ہے۔ لیکن جب انگلی کا سرا جلد کی سطح پر حرکت کرتا ہے، تو اس میں لمس کے ایک تدریجی سلسلہ کے علاوہ جلدی حس کی ایک ایسی قائم و مستقل ساحت بھی پائی جاتی ہے، جو اس مجموعی سطح کے مطابق ہوتی ہے جس کو ٹٹولا جارہا ہے۔ چونکہ جسم کو مختلف اطراف سے ٹٹولنے کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، اس لئے ترکیبی لمس مکانی نوعیت حاصل کرلیتی ہے چنانچہ اس سے جسم اور اس کے حصوں کی تشکل و ترتیب کا ایک براہ راست حسی ادراک پیدا ہوجاتا ہے، جو ہر وقت ہمارے ساتھ ہوتا ہے، خواہ کوئی دوسرا مکانی ادراک ہو یا نہ ہو۔ خود اپنے اجسام کا یہ ابتدائی مکانی احصار خارجی اجسام کے مکانی علائق

کے لئے نہایت اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ ان کے ادراک کے لئے تیاری کا کام دیتی ہے، جس کی وجہ سے اجسام خارجی کی ترکیبی اور تحلیلی دونوں اصناف لمس میں ایک ایسی مکانی نوعیت آجاتی ہے، جو بصورت دیگر ان کو نہ حاصل ہوتی۔

۴۔ مقامیت کا اثر خروجیت پر

یہ اعانت و تقویت خروجیت کو مقامیت سے حاصل ہوتی ہے، اسکی اتنی گوناگوں صورتیں ہوتی ہیں، کہ ان پر تفصیلی بحث نہیں کی جاسکتی۔ صرف بعض بہت ہی اہم اصولی باتوں کی طرف اشارہ کافی ہوگا۔

کسی شے کو انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں پکڑنے کی جو صورت ہوتی ہے، پہلے اس کو لو۔ اگر یہ شے خود ہمارے جسم کا کوئی حصہ ہو، مثلاً ہاتھ یا پاؤں تو جو جلدی سطح انگوٹھے اور انگلی کے مابین واقع ہے وہ خود ایسی جلد ہی کا محل ہوتا ہے، جو مکانی نوعیت حاصل کرچکی ہے۔ لہذا انگلی اور انگوٹھے کے مابین جو فصل ہوتا ہے، وہ لمس ترکیبی کو براہ راست ایک امتدادی کل محسوس ہوتا ہے۔ اس امتداد کا کم یا زیادہ ہونا انگلی اور انگوٹھے کے درمیانی بُعد پر مبنی ہوتا ہے۔ اسی لئے جب کسی خارجی شے کو ہم انگلی اور انگوٹھے کے بیچ میں لیتے ہیں، تو ان کے درمیانی فصل اور اس کے تغیرات کا ادراک ایک ایسے مکانی فصل کی حیثیت سے پہلے ہی ہوچکتا ہے، جس کی مقدار بدلتی رہتی ہے، اور اس لئے شئے ملموس کے مکانی بُعد کا ادراک لازماً زیادہ واضح و متعین ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں جب جلد کا ایک حصہ دوسرے حصے سے مس کرتا ہے تو رقبۂ تماس اپنے گرد کے ایک بلکہ دو وسیع تر رقبوں کا ایک جز معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہاتھ کی ایک ہتیلی دوسری ہتیلی سے مس کرتی ہے تو رقبۂ تماس داہنے اور بائیں دونوں ہاتھوں کی مجموعی سطح کا ایک جز سمجھا جاتا ہے۔ جب ہتیلی کسی خارجی شے پر رکھی جاتی ہے، تو اس لمس ترکیبی کے ذریعہ رقبۂ تماس براہ راست پورے ہاتھ کی مجموعی سطح کا ایک جز محسوس ہوتا ہے، نہ کہ محض خارجی جسم کی سطح کا ایک حصہ۔ لیکن اس قسم کے گزشتہ تجربات، جن میں کہ ایک ہاتھ دوسرے پر رکھا جاتا ہے، لازماً ایک حد تک اس کیلئے تیار کردیتے ہیں، کہ رقبۂ تماس کو صرف اپنی سطح جسم کا نہیں بلکہ شئے ملموس کا بھی ایک حصہ سمجھا جائے۔ اور اس سے قدرتاً ان فعلی حرکات میں بھی ایک خاص معنی پیدا ہوجاتے ہیں، جن سے کہ اس شئے کے دیگر اجزا کو ٹٹولا جاتا ہے۔

ایک شئے کو دوسری شے پر رکھکر نا ہے کی نفسیاتی ابتدا ابھی متقابت اور متقابت وخروجیت کے اتحاد ہی سے ہوئی ہے۔ ایک شے کو دوسری پر رکھا ہوا سمجھنے کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ دو سطحیں ایک دوسری سے ایسا مکانی تعلق رکھتی ہیں کہ ان کے مابین کوئی فاصلہ یا بُعد نہیں ہے۔ کسی خارجی سطح کو ہمارے جسم کی سطح سے جو بُعد ہوتا ہے اس کا اندازہ اُن حرکی حسوں کے سلسلہ سے کیا جاتا ہے، جو کچھ خاص لمسی حسوں کو پیدا کرنے کے لئے درکار ہوتی ہیں۔ جب لمسی حسیں واقع ہوتی ہیں، تو آزاد حرکت کا تسلسل ان کو معدوم کر دیتا ہے۔ اسی لئے ان کے وقوع کے وقت خارج کی سطح ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا جو جلد اس کو چھو رہی اس سے بالکل منضم ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ لمسی حسوں کے ایک ہی امتدادی مجموعہ کے ذریعہ ہم کو جلد لامس اور شئے ملموس دونوں کی سطحوں کا بوقت واحد اس طرح ادراک ہو جاتا ہے کہ ایک دوسری سے طاق ہیں۔

جن حسوں سے ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کے مابین کوئی فاصلہ نہیں ہے، چونکہ وہ بعینہ ایک ہی ہوتی ہیں، اس لئے لازماً انھی سے ہم یہ بھی سمجھ لیتے ہیں، کہ دونوں سطحوں کا لمبان چوڑان بھی ایک ہی ہے، چنانچہ جب میں اپنا ہاتھ میز کی سطح پر رکھتا ہوں تو مجھے فوراً اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ سطح لامس سطح ملموس کے بالکل برابر ہے۔ جب جلد کا ایک حصّہ دوسرے حصّہ سے مس کرتا ہے تو اس سے حسوں کے دو مجموعے پیدا ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دونوں سطحوں کے ادراک اور ان کے مابین عدم فصل کے وقوف کا باعث ہوتا ہے۔ جسم کے دو حصوں کو نیچے اوپر رکھ کر اس طرح کی پیمائش ہی کی بنا پر ہم جلد کے مختلف رقبوں کی اختلاف امتدادیت کو حقیقت خارجی کے بجائے ظہور حسی سے منسوب کرتے ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ بُعد ثالث کے مکانی علائق کے ادراک میں ہم کو خود اپنے جسم کی سطح اور اس کے حصوں کی مکانی ترتیب کا جو ہر وقت ادراک و وقوف ہوتا رہتا ہے اس سے بہت مدد ملتی ہے اس مدد کی بے شمار صورتوں میں سے ہم صرف چند کو مثال کے طور پر یہاں بیان کرتے ہیں:
جب میرا ہاتھ کسی جسم خارجی کو دباتا ہے، تو اس سے جو حسیں رونما ہوتی ہیں، ان سے اس جسم خارجی اور ہاتھ دونوں کی سطح کا معاً وقوف ہوتا ہے، اور ان کے مابین کوئی بُعد معلوم نہیں ہوتا۔ اب اگر اس کے بعد میں اپنا ہاتھ اٹھاؤں تو مجھے ان دو سطحوں کی

علیحدگی کا علم ہوتا ہے، اور حرکی حسوں سے ان کے درمیانی فاصلہ کی کمی زیادتی کا پتہ چلتا ہے لیکن یہ فاصلہ چونکہ دو جداگانہ سطحوں کے مابین ہوتا ہے، (نہ کہ ایک ہی سطح کے مختلف اجزا کے مابین) لہٰذا لازمی طور پر یہ بُعدِ ثالث کا فصل سمجھا جاتا ہے۔ یہی خود میرے جلدی رقبوں کے اتصال وانفصال پر صادق آتا ہے، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس صورت کے سارے دورانِ عمل میں دونوں سطحوں کی مناسب حسوں کے ذریعہ ایک جداگانہ ادراک ہوتا ہے جب میرے ہاتھ کا کچھ حصہ اس طرح سے بند ہو کہ انگوٹھا شہادت کی انگلی سے مس کر رہا ہو تو مجھ کو ہر سطح کا ادراک براہ راست خود اس سطح اور نیز دوسری سطح کی حسوں سے ہوتا ہے پھر اگر میں انگوٹھے اور انگلی کو منفصل کر لوں تو اس حالت میں بھی واقعی طور پر موجود حسوں کے ذریعہ سے مجھ کو دونوں کا ادراک اور اس بات کا علم ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک سہ بُعدی امکان حائل ہے، جس کا بڑا یا چھوٹا ہونا اُن حرکی حسوں کے مطابق ہوتا ہے، جو حرکت انفصال کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ اس طرح عضلات، اوتار و مفاصل کی حسوں کا ہر ایسا مجموعہ، جس کا مجھ کو کسی وقت تجربہ ہو سکتا ہے، میرے لئے انگلی اور انگوٹھے کی ایک خاص اضافی وضع اور فاصلہ پر دلالت کرنے لگتا ہے۔

اب فرض کرو کہ ہم انگلی اور انگوٹھے سے سنگِ مرمر کے ٹکڑے، لکڑی کی گیند یا اور کسی ایسی ہی سخت چیز کو پکڑے ہوئے ہیں۔ اس صورت میں حرکی حسوں کے ذریعہ انکے مابین جس فاصلہ کا پتہ چلتا ہے وہ اس فاصلہ کے ہم معنی ہوتا ہے جو اس شے کی مقابل سطحوں کے مابین ہے جس کو ہم پکڑے ہوئے ہیں۔ پھر فرض کرو کہ ہم اپنے سامنے کی کسی شے کو چھونے کے لئے اپنا ہاتھ پھیلائیں۔ اس صورت میں اس شے کے فاصلہ کا اندازہ پھیلے ہوئے ہاتھ کی لمبائی سے کیا جاتا ہے، یعنی یہ ہم سے ایک ہاتھ دور ہے، سب سے آخر یہ کہ ہم پورے جسم اور اس کے الگ الگ اعضا کی شکل و امتداد کو بُعدِ ثالث ہی کے شکل و امتداد کی حیثیت سے سمجھ سکتے ہیں۔ گویا یہ ایک ایسی سطح ہے جو اپنے ہی اوپر لوٹ کر مکمل و محدود شکل بن جاتی ہے۔ لیکن جو سطح اس طرح لوٹ کر مکمل شکل پیدا کر دیتی ہے، اس کے مفہوم میں یہ امر لازماً داخل ہوگا کہ ایک مجسم مکان اس کے اندر ہے، جسکے اوپر سے ایک اور مجسم مکان محیط ہے ہمارے جسم کے مجسم ہونے کا ادراک ان حرکی اور عضوی حسوں کی امتدادیت سے اور بھی واضح ہو جاتا ہے، جن سے کہ اس کی اندرونی سطحوں کا مبہم علم حاصل ہوتا ہے۔

۷۔ ادراک مکانی کی خلقی صلاحیت یا میلانات

ظاہر ہے، کہ وضع، فاصلہ، جہت اور شکل کے مکانی علائق کا ادراک زیادہ تر اُسی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی حرکی و حرکتی تجربات کے ساتھ امدادیت کے اتحاد سے۔ پھر بھی یہ سوال کیا جا سکتا ہے، کہ کیا ادراک مکانی کی تمام و کمال توجیہ محض اتنے ہی سے ہو جاتی ہے۔ اس کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں، وہ صرف یہ ہے، کہ جب تک کوئی مخالف شہادت نہ موجود ہو ہم کو حق ہے، کہ جو اصول ان واقعات پر صادق آتا ہے، جن کی تحقیق ہو چکی ہے، اُسی کو ان واقعات کے لئے بھی صحیح مانا جائے، جن کی جانچ کے براہِ راست وسائل میسر نہیں ہیں۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ مکانی علائق کا ادراک تمام تر اکتسابی ہوتا ہے، تو بھی یہ لازم نہیں آتا، کہ ہر ادراک کرنے والا انفرادی طور پر اپنے لئے خود ہی تمام و کمال اس کا اکتساب کرتا ہو۔ بارہا لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے، خصوصاً ہربرٹ اسپنسر نے، کہ افراد اپنی ترقی کا آغاز ایک ایسی ابتدائی استعداد سے کرتے ہیں، جو تجربۂ اسلاف کے موروثی میلانات پر مبنی ہوتی ہے۔ اس خیال کی رو سے ماسکیت نسلوں پر بھی اسی طرح عمل کرتی ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ لیکن حیاتیاتی نقطۂ نظر سے یہ نہایت ہی مشتبہ ہے کہ اکتسابی خصائص، (جن کو کوئی فرد خود اپنی انفرادی زندگی میں حاصل کرتا ہے) نسلاً بعد نسلٍ وراثۃً منتقل ہوتے ہیں۔

بلکہ عام خیال بھی یہ ہے کہ والدین کے وہی خصائص اولاد میں منتقل ہوتے ہیں جو خود ان میں اپنی پیدائش کے وقت موجود ہوتے ہیں۔ نہ کہ وہ خاص تغیرات جو یہ اپنی انفرادی زندگی میں اکتساباً پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ فرض کرنا قرین صحت نہیں کہ اسلاف کے تجربات اخلاف میں اسی طرح قائم رہتے اور عود کرتے ہیں جس طرح، کہ ایک ہی فرد کے سابق تجربات اس میں قائم رہتے اور بعد کو عود کرتے ہیں۔

با ایں ہمہ اس میں شک نہیں کہ پیدائشی میلانات ادراک مکانی کی ترقی میں بہت اہم حصہ رکھتے ہیں۔ یہ ترقی حرکات فعلی کے ساتھ تجربۂ امدادی کے اتحاد پر منحصر ہوتی ہے لیکن جبلت کی بحث میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ حیوانات ایک خلقی استعداد لیکر پیدا ہوتے ہیں، جس کی بنا پر مناسب حالات میں ان سے کم و بیش ایسے پیچیدہ و متعین حرکات کا

سلسلہ رونما ہوتا ہے، جو انھوں نے گزشتہ تجربہ سے نہیں سیکھا ہے۔ اور ان میں خلقتاً ان حرکات کے لئے ایسی قوی نشوونما موجود ہوتی ہے، جس کو پھر نتائج کے گزشتہ تجربہ سے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً مرغی کا بچہ انڈے سے نکلتے ہی اپنی غذا کی مناسب چیزوں پر چونچ مارنے لگتا ہے، جس کے معنی یہ نہیں کہ وہ شروع ہی سے، ان چیزوں کے فاصلے مقام اور جہت سے واقف ہے۔ لیکن جو تجربات اس قسم کی جبلی حرکات کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں وہ وہی ہوتے ہیں، جو علائق مکانی کے ادراک کو حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ غرض ابتدا ہی سے فطرت ایک معلم کی طرح حیوانات کے لئے ایسا مناسب مواد فراہم کرتی رہتی ہے، جو ان کو اپنی حسب ضرورت سبق آموزی کے لئے درکار ہوتا ہے۔ نیز ابتدا ہی سے یہ ان کے لئے ایک خاص دلچسپی و قوت ماسکہ بھی مہیا کر دیتی ہے۔

یہ موخر الذکر عوامل اعلیٰ حیوانات اور بالخصوص انسان کے لئے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ انسان محض پیدائشی صلاحیت کی بنا پر خود بخود پیچیدہ حرکات کو ٹھیک طرح سے کرنے لگتا ہے۔ اس کے اندر فطرتاً بعض خاص اقسام کے حرکی افعال (مثلاً چلنا، دوڑنا، الفاظ نکالنا وغیرہ) کا ایک عام میلان موجود ہوتا ہے اور اس قسم کی حرکات کو مختلف طریق پر انجام دینے کے لئے سبق آموزی کی اس میں ایک خاص قابلیت ہوتی ہے۔ اس قابلیت میں بعض چیزوں کے ساتھ مخصوص دلچسپی اور ان کے یاد رکھنے کی قوت بھی شامل ہے۔ اسی مخصوص دلچسپی اور قوت یاد (ماسکیت) کی بنا پر انسان اوائل طفولیت[1] میں نہایت سرعت سے تجربات حاصل کرتا ہے اور ان کے نتائج بہت پائیدار ہوتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض چشمی حرکات بھی خلقی طور پر متعین ہوتی ہیں۔

---

[1] یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ انسان کی خلقی باتوں کا نوزائیدہ بچے ہی میں ظاہر ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔ نوزائیدہ بچے کا نظام عصبی اپنے کامل نشوونما سے بہت دور ہوتا ہے۔ اس کا نشوونما تجربہ سے سبق آموزی کے علاوہ بہت کچھ عضویاتی ترقی پر مبنی ہوتا ہے۔ کسی حد تک یہی نوزائیدہ کتوں وغیرہ دیگر اعلیٰ حیوانات پر بھی صادق آتا ہے۔ گو ان میں ترقی کی رفتار بہت تیز ہوتی ہے۔

بصری ادراکِ مکان

۱۔ تمہید جس طرح بصری ادراک مکان ترقی کرتا ہے، اور جس طرح لمسی ادراک مکان نشو و نما پاتا ہے، ان دونوں میں کوئی اصولی فرق نہیں ہوتا ہے دونوں تحلیل و ترکیب کے مشترک عمل پر مبنی ہوتے ہیں۔ فعلی بصر فعلی لمس کے مطابق ہوتی ہے اور انفعالی بصر انفعالی لمس کے۔ البتہ ایک اہم فرق بھی ہے، اور وہ یہ کہ بصری ادراک مکان میں ترکیب و تحلیل کا اشتراک لمسی ادراک مکان کی بہ نسبت زیادہ گہرا ہوتا ہے یعنی یکے بعد دیگرے ہونے کے بجائے ان کا عمل زیادہ تر ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔ آنکھ میں ایک پھیلی ہوئی سطح ہے جو روشنی کو محسوس کرتی ہے۔ لیکن اس سطح کے وسط میں ایک ایسا نقطہ پایا جاتا ہے جس کے اندر بصری حس کی قوت خاص طور پر صاف و تیز ہوتی ہے۔ چنانچہ دیکھتے وقت ایک تو عام ساخت نظر ہوتی ہے، جس کو آنکھ مجموعی طور پر دیکھتی ہے اور ایک اس کا محدود رقبہ ہوتا ہے، جو مذکورۂ بالا مرکزی نقطہ کو نظر آتا ہے۔ اس نقطہ کو اس کے رنگ کی بنا پر زرد نقطہ کہتے ہیں زرد نقطہ کے اندر ایک قسم کا جوف یا حفرہ سا ہوتا ہے جس کو حفرۂ چشم کہتے ہیں، اس مقام پر قوت بینائی سب سے زیادہ صاف و تیز ہوتی ہے۔

فعلی بصر اُن حرکات چشم پر مشتمل ہوتی ہے، جن کے ذریعہ سے آنکھ یکے بعد دیگرے ساحت نظر کے بیرونی حصوں کو صاف بینائی کے رقبہ تک لاتی ہے۔ شبکیہ کے بیرونی حصہ پر جو تہیج ہوتا ہے، اس کو زرد نقطہ تک منتقل کرنے کے لئے ہر حرکت کی ایک خاص مقدار و جہت درکار ہوتی ہے۔ چنانچہ آنکھ ساحت نظر کے اندر اِدھر سے اُدھر بہت ہی منضبط حرکات کرتی رہتی ہے اور اس طرح سے اس کے ناصاف حصوں کو بتدریج واضح و صاف رقبۂ بینائی میں لاتی رہتی ہے۔ ادراکِ مکانی کی ترقی کا جس حد تک کہ بصر سے تعلق ہے، یہ کچھ تو ان حرکات کی تکمیل پر مبنی ہے اور کچھ ان حرکات کی تکمیل پر جو دونوں آنکھوں کے تعامل سے تعلق رکھتی ہے۔

اگرچہ بصری ولمسی دونوں ادراک مکانی دراصل ایک ہی قسم کے حالات پر منحصر ہیں پھر بھی بصر کی صورت میں بعض ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن پر علٰحدہ بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک تو بصری ادراک سے اُس وقت تک صحیح طور پر بحث نہیں کی جاسکتی، جب تک کہ ہم اُن لمسی تجربات کے ساتھ اس کے تعلق کو ملحوظ نہ رکھیں جو اشیا میں واقعاً ہاتھ لگانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ ادراک مکان کے نشو و نما میں عملی غرض شروع سے اخیر تک برابر دخیل رہتی ہے۔ اس ادراک کا آخری تعلق ہمیشہ حقیقی امتداد، شکل اور مقدار سے ہوتا ہے۔ اور یہ باتیں بصر کے مقابلہ میں لمس کے ذریعہ سے زیادہ براہِ راست و صحیح طور پر معلوم ہو سکتی ہیں۔ بصری تجربہ میں برابر ایسے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں، جو خود مرئی اشیا کی شکل جسامت یا وضع کے تغیر کو مستلزم نہیں ہوتے، بلکہ ان کا سبب صرف دیکھنے والے کے جسم یا آنکھوں کی وضع میں کوئی تبدیلی ہوئی ہے۔

دوسرے یہ کہ آنکھ سے بُعد ثالث کا ادراک ہو سکتا ہے۔ جو چھونے سے نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ اُن اشیا سے بھی متاثر ہوتی ہے، جو جسم سے کچھ فاصلہ پر ہوتی ہیں۔

۲۔ لامسہ کے مقابلہ میں باصرہ کے فوائد و نقائص	ادراک مکانی کا ذریعہ ہونے کے لحاظ سے لامسہ کے مقابلہ میں باصرہ میں مندرجہ ذیل نقائص ہوتے ہیں۔

(۱) شبکیہ میں خروجیت سے الگ مقامیت کی شرائط نہیں پائی جاتی، اس کا ایک حصہ دوسرے کو ٹٹول کر لمس کی سی دُہری حس نہیں حاصل کر سکتا، اسی لئے روشنی یا رنگ کے احضارات سے خود شبکیہ کے امتداد، اس کی شکل اور اس کے اجزا کی مکانی ترتیب

کا کوئی ادراک نہیں ہوتا۔

(۲) شبکیہ کی سطح مرئی اشیا کو مس نہیں کرتی۔ اس کی وجہ سے ایک ہی قد و قامت اور شکل و صورت کی چیزوں کے بصری ظہور میں، فاصلہ جہت اور روشنی کے تغیر کی بنا پر بعید اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں۔ جو امر کسی مرئی شے سے آنکھ تک آنے والی روشنی میں فرق کا باعث ہوتا ہے، وہ اس کی بصری حس میں بھی فرق کر دیتا ہے۔

(۳) آنکھ کی حرکات محدود ہوتی ہیں۔ یہ اُوپر، نیچے، داہنے، بائیں اور ان جہات کے مابین تو حرکت کر سکتی ہے، لیکن اس کو سر سے اس طرح دور نہیں لے جایا جا سکتا جس طرح کہ ہم ہاتھ کو جسم سے ہٹا کر پھیلا دیتے ہیں۔ البتہ یہ کمی کسی حد تک پورے جسم یا سر کی حرکات سے پوری ہو جاتی ہے۔

(۴) آنکھ کے حرکی آلہ میں مفاصل نہیں ہیں لہٰذا اس کی حرکات میں مفاصلی حسیں بھی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے نفس شبکی تجربہ کے علاوہ ان حرکات کا علم زیادہ تر ان لمسی حسوں سے ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے اپنے مستقر میں حرکت کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ تجربہ کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محض اس ذریعہ سے جو امتیاز حاصل ہوتا ہے وہ نسبتہً مبہم و ناقص ہوتا ہے۔ زیادہ نازک امتیاز اُس حسیت سے ہوتا ہے، جو حرکت چشم کے وقت بصری احضارات کی مقامی علامتوں کے تغیر کو معلوم کرتی ہے۔

دوسری طرف بصر میں بمقابلہ لمس کے مندرجہ ذیل فوائد ہیں۔

(۱) وسعت۔ یعنی ساحت نظر کا رقبہ بہ نسبت ساحت لمس کے بہت زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ یہ بالعموم خارجی عالم کے نسبتہً بہت زیادہ وسیع حصّہ کی حسوں کو مشتمل ہوتا ہے۔

(۲) وقت۔ بصری حسیت میں لمسی حسیت کی بہ نسبت فرق و امتیاز کی قوت زیادہ نازک و دقیق ہوتی ہے۔

(۳) دونوں آنکھوں کے استعمال سے مقامی علامتوں کا ایک خاص نظام پیدا ہوتا ہے، جس سے اُن چیزوں کی وضع کو معلوم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے، جو ساحت نظر کے واضح ترین مرئی نقطہ سے پہلے یا بعد کو ہوتی ہیں۔ یہ مقامی علامتیں، علامت مقامی کے اس امتزاج پر مبنی ہوتی ہیں، جو اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ ایک آنکھ کی حس دُوسری

آنکھ کی حس میں منضم ہو کر ایک ہو جاتی ہے اور کوئی مقامی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

(۴) آنکھ کے بہت سے ایسے مختلف حسی ظہور ہوتے ہیں، جو متواتر ائیلاف کی بنا پر مکانی علائق پر دلالت کرنے لگتے ہیں، حالانکہ جس عمل کے ذریعہ سے پہلے پہل ان علائق کا اوراک ہوا تھا، اس میں ان کو براہ راست کوئی دخل نہیں ہوتا، مثلاً روشنی اور سایہ کی تقسیم اور ہندسی نظارہ۔

غرض دونوں کے فوائد و نقائص کا توازن کرتے ہوئے ہم ایک عمومی حکم یہ لگا سکتے ہیں، کہ:-

(۱) بصر اپنی خامیوں کی بنا پر لمس اور لمسی حرکات کے بغیر صحیح مکانی ادراک حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ نیز جب کبھی شک ہوتا ہے تو ادراکات بصر کی تحقیق و توثیق لمس ہی کے ادراکات سے کی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر مکانی ادراک کا ابتدائی منشا اور انتہائی مرجع دونوں لمس ہی ہیں۔

(ب) دوسری طرف جب بصری ادراک ترقی کرجاتا ہے، تو اسکے مکانی علائق کا جو علم ہوتا ہے وہ لمس سے کہیں زیادہ وسیع نہاحت کو مشتمل ہوتا ہے اور اسکی قوت بہت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔

بصر کے ذیل میں جو مسائل قابل بحث ہیں، وہ زیادہ تر بُعد ثالث کے مکانی علائق سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن پہلے ہم یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کی جہات یا سمتوں کے ادراک میں لمس و بصر کا کیا حصہ ہے۔

۳۔ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کی تمیز

یہ ایک مشہور بات ہے کہ جن اشیا کو ہم دیکھتے ہیں ان کا عکس شبکیہ پر الٹا پڑتا ہے۔ اشیا کے زیریں حصہ کی کرنیں شبکیہ کے بالائی حصہ پر پڑتی ہیں اور بالائی کی زیریں پر۔ اسی طرح سے داہنے حصہ کی کرنیں بائیں حصہ پر پڑتی ہیں اور بائیں کی داہنے پر۔ پھر بھی بصری ظہور کا ادراک منقلب یا الٹا نہیں ہوتا اور نہ اسکا داہنا پہلو بائیں طرف نظر آتا ہے اور نہ بایاں داہنی طرف۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کا امتیاز دراصل لمسی حرکات یا ٹٹولنے سے ہوتا ہے اور آنکھ اس کو اکتسابًا حاصل کرتی ہے۔ البتہ یہ سچ ہے کہ اس طریق پر جن سمتوں کا ہم نام لیتے ہیں، ان کا امتیاز بصری تجربہ اور حرکات چشم سے بھی ہو سکتا ہے۔ آنکھ جب اوپر یا نیچے کی طرف حرکت کرتی ہے تو بصری ارتسامات مخالف سمتوں میں بتدریج اپنی وضع بدلتے رہتے ہیں۔ جس کے مطابق

بصری حس کی مقامی علامت میں مخالف تغیرات کا ایک سلسلہ رونما ہو جاتا ہے۔ یہ دو مخالف سمتوں کا ادراک پیدا کر دینے کے لئے تو کافی ہے۔ لیکن ان میں اوپر کو اوپر اور نیچے کو نیچے سمجھنے کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی۔ یہی داہنے اور بائیں کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔

ایک خیال یہ ہے، کہ کسی خاص جہت کو ہم اوپر اس لئے سمجھتے ہیں، کہ مقامی علامت کے مطلوبہ تغیرات حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنی آنکھ کا ڈھیلا اوپر لے جانا پڑتا ہے، اور اسی طرح اس کی مخالف جہت نیچے اس لئے معلوم ہوتی ہے کہ ڈھیلے کو نیچے لانا پڑتا ہے۔ لیکن جی یم اسٹراٹن نے ایک نہایت ہی دلچسپ اختبار کیا ہے جس سے اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس نے ایک ایسی عینک تیار کی جس کے لگانے سے شبکیہ پر چیزوں کا عکس الٹا نہیں پڑتا تھا۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کے لگانے سے بصری حسیں ایسی ہو جاتی تھیں کہ گویا تمام چیزیں ۱۸۰ درجے کے زاویہ پر الٹ دی گئی ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ابتداً تو اس تجربہ سے نہایت گھبراہٹ ہوئی، سمجھ ہی میں نہیں آتا تھا کہ کسی طرح اپنی حرکات کو ماحول کے مطابق کرے اور اگر کوئی حرکت صحیح ہو بھی جاتی تو محض یادگی بنا پر۔ وہ اس حالت کو محض ایک حسی ظہور سمجھتا تھا، جو خارجی حقیقت کے بالکل مخالف ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وہ اپنی حرکات کی براہ راست، اپنے نئے تجربہ کے مطابق رہنمائی کرنے لگا اور لمس و بصر کے محسوسات میں باہم توافق پیدا ہو گیا اور جس حد تک کہ وہ بلا کوشش اور بغیر کسی طرح کی اجنبیت محسوس کئے ہوئے، اپنی معمولی حرکات کو عمل میں لانے پر قادر ہوتا گیا، اسی حد تک ان نئے بصری ظہورات کا منقلب معلوم ہونا بھی موقوف ہوتا گیا۔ اور جب وہ اپنے ڈھیلے کو نیچے کی طرف کر کے دیکھتا تو محسوس کرتا کہ اوپر کی طرف دیکھ رہا ہے اور جب بائیں طرف ڈھیلے کو پھیرتا تو یہ معلوم ہوتا کہ داہنی طرف دیکھ رہا ہے۔

اس سارے اختبار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیچے اوپر اور داہنے بائیں کے امتیازات اصلاً لمس سے متعلق ہیں، اور آنکھ کے لئے ان کی حیثیت اکتسابی معنی کی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہوگا، کہ مذکورہ بالا صورت کے علاوہ دیگر صورتوں میں بھی جو شے اب ہم کو براہ راست محسوس بصر معلوم ہوتی ہے، دراصل اس میں بصر و لمس دونوں کا باہمی عمل شریک تھا۔

اگرچہ تھوڑی دیر کے لئے مقامی علامتوں کے اس	۴۔ آنکھ ادراک مکانی کا ثانوی ذریعہ ہے

؎ سائیکولاجیکل ریویو جلد سوم صفحہ ۶۱۱ و جلد چہارم صفحہ ۴۶۳

خاص نظام سے قطع نظر کرلی جائے جو دونوں آنکھوں کے مشترک استعمال سے پیدا ہوتا ہے، تو جن چیزوں کو مختلف فاصلوں سے دیکھا جاتا ہے، ان کی بصری حس بلحاظ امتداد ان چیزوں کی بصری حس سے مختلف نہیں ہوتی جن کو کہ ایک ہی فاصلہ سے دیکھا جاتا ہے دونوں حالتوں میں شبکی ارتسامات کی وضع اور شکل میں ایک ہی قسم کا فرق ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں آنکھ اپنے مستقر یا حلقہ سے باہر جاکر حرکت نہیں کرسکتی بجز ایک استثنا کے جو دونوں آنکھوں کے استعمال سے متعلق ہے، اور جس کا ابھی ذکر ہوگا، باقی ہمیشہ آنکھ کی حرکت نزدیک سے دور کی طرف ایسی ہی ہوتی ہے۔ جیسی کہ نیچے سے اوپر کی طرف ہوتی ہے لہذا سوال یہ ہے کہ یہ اصلی نقائص کیونکر دور ہوجاتے ہیں کہ تعدتالت کے مکانی علائق کا علم ہکو محض ایک آنکھ کے استعمال سے بھی ہوسکتا ہے؟ اس سوال کا اصل جواب دینے سے بیشتر مقدمہ کے طور پر ہم ادراک مکانی کے ان ثانوی ذرائع کو ذرا دیکھتے ہیں، جن کی نفس نوعیت ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ محض اکتسابی ائتلاف پر مبنی ہیں۔

یہ امر پہلے ہی معلوم ہوچکا ہے کہ مکانی علائق کے ترقی یافتہ بصری ادراک میں ایسے حالات و شرائط کا بہت ہی اہم حصہ ہوتا ہے جو نہایت پیچیدہ و متنوع ہوتے ہیں، مگر جن کو اس کا اصلی و براہ راست سبب نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جب ادراک مکانی دیگر ذرائع سے ترقی پاچکتا ہے تو پھر بعد کو ائتلاف کے واسطہ سے ذہن اس کی طرف منتقل ہوجاتا۔ لیکن اس کے ابتدائی حصول میں ان کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

ان ثانوی اسباب و شرائط میں سے مندرجہ ذیل خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہیں۔

(۱) ظہور بصری کی تغیر پذیر جسامت:۔ جب ہم یہ جانتے ہیں یا کسی وجہ سے مان لیتے ہیں کہ جو شے ہم کو دکھائی دے رہی ہے وہ درحقیقت فلاں جسامت یا قد و قامت رکھتی ہے، تو اس کے بصری ظہور کی تغیر پذیر چھوٹائی بڑائی بربنائے ائتلاف اسکے مختلف فاصلوں پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی احضار بصری جس قدر بڑا ہوتا ہے اسی قدر یہ شے ادراک کرنے والے سے قریب ہوتی ہے، اور جس قدر چھوٹا ہوتا ہے اسی قدر دور سمجھی جاتی ہے۔ اگر قریب کے کسی آدمی کو ہم دوربین کے غلط رخ سے دیکھیں، تو اس کا قد نہایت چھوٹا نظر آئیگا، جس کا براہ راست نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ آدمی بہت دور معلوم

ہونے لگتا ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہی ہوتا ہے، جیسا کہ ہم واقعاً کسی آدمی کو اتنی دور سے دیکھتے۔

اس کی پوری اہمیت کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ساحت نظر کی تمام اشیا اور ایک ہی شے کے مختلف حصے شبکیہ پر ایسے ارتسامات پیدا کرتے ہیں جن کا قد و قامت باعتبار اس کے فاصلہ کے نہایت ہی باقاعدہ طور پر بدلتا جاتا ہے۔ جہاں کسی شے کے تغیر پذیر فاصلہ کا تعین دیگر ذرائع سے ہوتا ہے، وہاں ادراک جسامت زیادہ تر شبکی ارتسام ہی کے قد و قامت پر بھی ہوتا ہے۔ تمثالات مابعد سے یہ بات اچھی طرح سے واضح ہو جاتی ہے۔ مثلاً تم سورج کی تمثال مابعد پیدا کر کے اپنی انگلی کے سرے کی طرف دیکھو تو یہ تمثال ناخن سے بھی چھوٹی ہوگی۔ میز کی طرف دیکھو تو اسٹابری کے برابر ہوگی۔ دیوار کی طرف دیکھو تو بڑے طباق کے برابر ہوگی، اور اگر سامنے کے پہاڑ کی طرف دیکھو تو مکان سے بھی بڑی معلوم ہوگی۔ باوجود ان اختلافات کے پھر بھی یہ ایک غیر متغیر شبکی ارتسام ہے۔ اگر کوئی واقعی شے شبکیہ پر ارتسامات پیدا کرے تو ان کی بڑائی چھوٹائی میں فاصلہ کے اعتبار سے تغیر ہوگا۔ اسی لئے تمثال مابعد جس شے کی طرف ذہن کو منتقل کر لی ہے، جب اس کا مختلف فاصلوں سے ادراک کیا جاتا ہے تو مختلف جسامتوں کی معلوم ہوتی ہے۔

(ب) بعض معمولی قسم کی مجسم شکلوں سے خاص اور آسانی سے شناخت ہونے والے بصری ظہورات خصوصاً ان کے اطراف وحدود کے خاص علائق کا احضار ہوتا ہے اس قسم کے اطراف وحدود و ائتلاف کے ذریعہ اپنے مطابق مجسم اشکال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں۔

(ج) روشنی اور سایہ کی تقسیم۔ جب کسی مجسم شے پر روشنی پڑتی ہے تو اسکا سایہ اس شے کی شکل کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ نیز خود اس شے کے متفرق حصوں میں بھی روشنی اور سایہ کی تقسیم جس طرح ہوتی ہے اسکا مدار بھی اسکی شکل ہی پر ہوتا ہے کسی شے کی سطح میں خفیف سے خفیف پستی یا بلندی اس کو بدل دیتی ہے، مثلاً کپڑے کی شکن۔ اس کے علاوہ مجموعی سایہ یعنی وہ سایہ جو کسی شے کا

ملہ اصول نفسیات مصنفہ جیمس جلد ۲ صفحہ ۲۳۱

بہ حیثیت مجموعی پڑتا ہے نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ مناظر دوپہر کی نسبت صبح و شام کو زیادہ بہتر ہوتے ہیں، کیونکہ صبح و شام کے وقت کا مجموعی سایہ صاف اور گہرا ہوتا ہے۔

(د) چمک، صفائی اور اختلافِ لون:۔ بصری ظہور جس قدر زیادہ روشن ہوگا اور اس کے مختلف اجزا کی جس قدر زیادہ سرعت و صحت کے ساتھ تمیز ہوسکیگی اسی قدر زیادہ (بشرطیکہ مخالف اسباب جمع نہ ہوں) یہ قریب معلوم ہوگا۔ مثلاً میری کھڑکی سے سمندر پار، خلیج کے دوسری طرف زمین کا ایک ٹکڑا نظر آتا ہے، میں دیکھتا ہوں کہ جس دن مطلع صاف ہوتا ہے اس دن یہ ٹکڑا کہرے والے دن کی نسبت زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جو لوگ انگلستان کی کہر آلی ہوا سے نکل کر سوٹزرلینڈ کی صاف ہوا یا شمالی مقامات میں جاتے ہیں تو ان کو فاصلوں میں بہت مغالطہ ہوتا ہے۔

رنگوں کے اختلافات کا بھی ایسا ہی اثر ہوتا ہے۔ اگر دُور سے دو پہاڑ دکھائی دیں جن میں سے ایک نیلگوں معلوم ہوتا ہو اور دوسرا سبز تو سبز بہ نسبت نیلگوں کے قریب محسوس ہوگا۔ درختوں کی سبزی صرف ایک خاص فاصلہ تک مرئی رہتی ہے اس کے بعد جہاں فاصلہ بڑھا تو درمیانی ہوا کی وجہ سے اس میں نیلگونی سی پیدا ہونے لگتی ہے۔

(س) ایک اور شے ہے جو بصری احضارات کی مقامی علامت کے اُن تغیرات سے متعلق ہے، جو آنکھ یا سر کی حرکات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس قدر کوئی مرئی شے زیادہ قریب ہوگی اسی قدر یہ تغیر زیادہ تیزی کے ساتھ ہوگا۔ ریل کے سفر میں قریب ترین چیزوں کے متعلق محسوس ہوتا ہے کہ گویا وہ ہمارے برابر سے نہایت سرعت کے ساتھ بھاگی جا رہی ہیں، باقی جو ذرا دور رہتی ہیں وہ آہستہ آہستہ حرکت کرتی معلوم ہوتی ہیں، اور جو بہت دور ہوتی ہیں وہ ان کے مقابلہ میں ایسی معلوم ہوتی ہیں گویا ریل ہی کی سمت میں حرکت کر رہی ہیں۔ غرض جب جسم، سر یا آنکھیں حرکت کرتی ہیں تو بصری ظہور کی سرعت جنبش میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ جسم مدرک کے لحاظ سے اختلاف فاصلہ پر دلالت کرتا ہے۔

(ص) حدقۂ چشم کا اختلاف تطابق:۔ جس قدر کوئی شے آنکھ کے قریب تر ہوگی اُسی قدر شبکیہ پر صاف تمثال قائم ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حدقۂ چشم کی سطح زیادہ ابھری ہوئی یا محدب ہو اور جس قدر کوئی شے دور ہوگی اسی قدر اس کی سطح کا

پھیلا ہونا ضروری ہے۔ اگر حدقۂ چشم کا ابھار یا پھیلاؤ حد سے زیادہ ہو تو شبکیہ پر انتشاری دوائر، پیدا ہوکر تمثال دھندلی پڑجاتی ہے۔ چنانچہ آنکھ کو اگر بتدریج کسی خط کے ایک دوسرے سے بعید تر نقطوں کے مطابق کیا جائے تو کسی نہ کسی وقت حدقہ نقطۂ مطلوبہ کے مطابق ہوکر اس کی صاف تمثال پیدا کر دیگا۔ جو نقطے نقطۂ انطباق سے قریب یا دور ہونگے ان کا ارتسام اسی نسبت سے دھندلا اور منتشر ہوگا۔ جیسے جیسے اس خط پر نگاہ ادھر سے اُدھر حرکت کرتی ہے ویسے ویسے ناصاف حصہ بتدریج صاف ہوتا جاتا ہے۔ اور صاف ناصاف ہوتا جاتا ہے۔ اس سے بعد ثالث کی وضع اور فاصلہ کے ادراک میں امداد ملتی ہے۔ حدقۂ چشم کا انطباق ایک خاص عضلہ پر مبنی ہوتا ہے، جس کے انقباض سے اس کا بند یا رباط ڈھیلا ہوجاتا ہے۔ حدقہ چونکہ ایک لچکدار شے ہے اس لئے جب رباط ڈھیلا ہوتا ہے، تو یہ اُبھر کر زیادہ محدب ہوجاتا ہے۔ اس عمل کی انطباق کے ساتھ حرکی حسیں پائی جاتی ہیں۔

یہ انطباقی شرائط بذات خود گہرائی کا ادراک پیدا نہیں کراتیں۔ بلکہ جب یہ ایک مرتبہ دیگر ذرائع سے پیدا ہوچکتا ہے تو اس کا اعادہ البتہ کراسکتی ہیں۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ ان انطباقی شرائط کی نوعیت محض علامات کی ہے جن کی ذہن تعبیر و ترجمانی کرلیتا ہے۔ لیکن یہ کہنا اسی وقت درست ہوسکتا ہے، جب کہ پہلے ان علامات اور انکی ترجمانی کے معنی اچھی طرح سمجھ لئے جائیں۔ بالعموم جب ہم کسی علامت کی تعبیر کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے سمجھا یہ جاتا ہے کہ خود علامت کا ایک علٰحدہ مستقل علم ہوتا ہے اور اسکی تعبیر ذہن کا مزید اضافہ ہے لیکن زیر بحث ادراکی علامات کی یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ یہ خود نوزیادہ تر نظر انداز ہوجاتی ہیں اور توجہ محض ان کے تعبیری معنی کی طرف ہوتی ہے۔ ان معنی سے علٰحدہ ان کا کوئی شعوری وجود نہیں ہوتا۔ چونکہ یہ معنی اپنی حسوں یعنی علامات کے جزو لاینفک ہوتے ہیں، اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے ارتسامی تجربہ کی طرح متعین طور پر بالذات و براہ راست ان کا علم ہو رہا ہے۔

استلاف، حسی یا مستقل تصورات کا نہیں بلکہ خفی یا منفید تصورات کا احیا کر کے عمل کرتا ہے۔ جب دوربین کے غلط رخ سے کسی آدمی کو ہم دیکھتے ہیں تو یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم بصری طور پر کو چھوٹا دیکھیں اور پھر اسکی تعبیر کر کے یہ نتیجہ نکالیں، کہ آدمی دور ہے۔ بلکہ ہم اسکو گویا پہلے ہی اسطرح دیکھتے ہیں کہ وہ ہم سے اتنی دور ہے، باقی یہ محض غور و فکر اور ذہنی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ اسکا دور دکھائی دینا، براہ راست اصلی ادراک نہیں، بلکہ صرف ایک ایتلافی انتقال ذہن یا تعبیر و ترجمانی ہے۔

گو اس قسم کے ائتلافی عوامل براہِ راست بعد ثالث کے مکانی ادراک کی ابتدائی ترقی میں شریک نہیں ہوتے، تاہم بالکل ابتدائی مدارج کے علاوہ باقی مزید نشو و نما میں بالواسطہ انکا نہایت ہی اہم حصہ ہوتا ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ ان کی بنا پر ہم سابقہ ترقی کے نتائج کو اپنے ذہن میں محفوظ رکھ سکتے ہیں اور بہ وقت ضرورت یاد کر کے کام میں لا سکتے ہیں۔

۵۔ بعد ثالث کی تشکل اور فاصلہ کا ابتدائی یکچشمی ادراک

گو کہ بعد ثالث کے مکانی علائق کا ادراک ایک آنکھ سے اتنا صحیح و مکمل نہیں ہوتا جتنا کہ دونوں آنکھوں سے ہوتا ہے، تاہم اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے۔ لہٰذا اس یکچشمی ادراک کی کوئی ایسی توجیہ ہونی چاہیے جس سے اُس ادراک کے اسباب کی طرف ہم کو نہ رجوع کرنا پڑے، جو دونوں آنکھوں سے حاصل ہوتا ہے۔

اس کے متعلق سب سے پہلے بشپ برکلے نے ایک نظریہ قائم کیا تھا جس کی رو سے اس نے یہ قرار دیا تھا کہ بعد ثالث کی تشکل و صورت اور فاصلہ کا ادراک تمام تر لمسی و حرکی تجربات پر مبنی ہے، اور آنکھ سے محض ان ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جن کو ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں۔ یہ نظریہ ایک حقیقت نفس الامری پر مشتمل ہے۔ اس میں شک نہیں کہ امتداد کا لمسی ادراک اس کے بصری ادراک کے نشو و نما میں ایک اہم و ناگزیر حصہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ آنکھ سے (خواہ وہ ایک ہی کیوں نہ ہو) صرف ثانوی علامات کا علم ہوتا ہے، جیسے کہ مثلاً روشنی و سایہ کی تقسیم بالکل غلط ہے۔

برکلے کے نزدیک جب ہم کو آنکھ سے کسی شے کے فاصلہ کا ادراک ہوتا ہے، تو در اصل یہ اُن لمسی و حرکی تجربات کی بنا پر ہوتا ہے، جو گزشتہ زمانہ میں ہم کو مختلف اشیا تک چلکر جانے اور ان کے مس کرنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان گزشتہ تجربات کے نتائج کی طرف ہمارے ذہن کو بصری ظہور کی وضاحت اس کی چھوٹائی بڑائی اور روشنی و سایہ وغیرہ کے ائتلافی شرائط و اسباب منتقل کر دیتے ہیں۔ آنکھ سے اشیا کی جس "خارجیت" کا ادراک ہوتا ہے، وہ بس اسی قدر ہے۔

مگر اس میں ایک اہم بات نظر انداز ہوگئی ہے۔ کسی مرئی شے کی طرف جانے اور اس کے مس کرنے کے تجربہ میں لمسی و حرکی احضارات کے ساتھ بصری احضار کا بھی تو ایک سلسلہ ہوتا ہے جو ان کے ساتھ اس طرح وابستہ ہوتا ہے کہ مرئی و ملموس امتداد میں

فرق کے معنی یہ ہو جاتے ہیں، کہ محض حسی ظہور میں فرق ہے، نہ کہ حقیقت خارجی میں۔ اس متواتر معیت کی بنا پر بُعد ثالث کی مکانی ترتیب وجہت کا ادراک جو دراصل صرف لمسی وحرکی سلسلہ سے متعلق تھا بصری سلسلہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح خود بصری ساحت حس سے ایسی ترتیب پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے بعض حصے باہر معلوم ہوتے ہیں، بعض داھنی جانب۔ بعض بائیں جانب اور بعض ان کے نیچے نظر آتے ہیں۔

امتداد بصری کے احصار کی نوعیت دراصل امتداد لمسی کے ساتھ اس کے متواتر تعلق پر مبنی ہوتی ہے۔ عملی غرض کے لحاظ سے، ان دونوں میں ایک اتحاد پایا جاتا ہے، جس میں غالب حصہ لمسی عنصر کا ہوتا ہے۔ عمل میں دونوں کا ہمیشہ ساتھ رہتا ہے، جب کسی شے کو ٹٹولا جاتا ہے تو آنکھ، ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ساتھ لگی رہتی ہے۔ اسی طرح آنکھ یا بصر کے بعد ہمیشہ لمس کا عمل ہوتا ہے، بلکہ بصر صرف اسی حد تک مفید ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ لمس کی رہنمائی کا کام دیتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ان دو چیزوں میں اس قسم کا گہرا تعلق ایک دوسرے میں تغیر کئے بغیر نہیں رہ سکتا، اور چونکہ لمس سے حقیقی امتداد کا زیادہ براہ راست ادراک ہوتا ہے، اس لئے بصری تجربہ کا تغیر عمیق تر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سمجھنے کے لئے کہ اس تغیر سے ہماری کیا مراد ہے، ہم کو دیکھنا چاہئے، کہ اس کا اثر ذہنی تمثالات پر کیا پڑتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص اندھیرے میں کسی چیز کو چھوتا ہے۔ جیسے جیسے وہ اس کو ٹٹولتا جاتا ہے، اس کی تشکل کی ایک بصری تمثال بھی قائم ہوتی جاتی ہے۔ اس تمثال بصری کا تشکل وتعین تمام تر لمسی تجربہ سے ہوتا ہے۔ امتداد لمسی کے ہر جزء کے مقابل ایک جزء امتداد بصری کا پایا جاتا ہے۔ غرض اس تمثال بصری کی ساری تشکیل لمس کے سانچے میں ہوتی ہے مگر ہم کو یہاں بصری تمثالات سے نہیں بلکہ بصری ادراک سے بحث ہے، ہم جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ لمسی وبصری ادراکات میں جو گہرا تعلق پایا جاتا ہے اسی کا نتیجہ یہ ہے بصری ادراک جب تنہا ہوتا ہے، تو بھی یہ اپنے مطابق، سابقہ لمسی تجربات کے سانچے میں بہت کچھ اسی طرح ڈھلا ہوا ہوتا ہے، جس طرح اندھیرے میں کسی شے کی بصری تمثال اس کے موجودہ لمسی تجربہ کے سانچے میں ڈھلی ہوتی ہے۔ مکانی ادراک کی ساری ترقی میں یہی اصول کارفرما ہوتا ہے۔ لمسی ادراک مکان کی ترقی میں انفعالی یا ترکیبی لمس فعلی وتحلیلی لمس کے ساتھ تعلق کی بنا پر اپنے اجزا میں خاص سلسلہ وار نظم وترتیب پیدا

کر لیتا ہے۔ علیٰ ہٰذا بصری ادراک امتدادِ لمسی اور ادراک امتداد کے تعلق کی بنا پر اپنے اجزا میں ایک خاص تنظیم و ترتیب پیدا کر لیتا ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ اگرچہ آنکھ کے پاس سطوح و خطوط کے اُن علائق کے سمجھنے کا کوئی مستقل ذریعہ نہیں، جو بُعد ثالث پر مبنی ہوتے ہیں۔ پھر بھی چونکہ لمس کے ساتھ اس کو نہایت گہرا تعلق ہوتا ہے، اس لئے ایک حد تک یہ ان کے سمجھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔

لیکن ہماری اس توجیہ میں ایک کسر ہنوز باقی ہے۔ جب اور جس حد تک کہ بصری تجربہ لمسی تجربہ سے پہلے ہوتا ہے، مثلاً جس صورت میں ہم کسی سطح زمین پر چلے بغیر دور سے اس کو دیکھتے ہیں یا کسی گول یا مربع و مسدس شے کو چھوئے بغیر دیکھتے ہیں تو سابقہ لمسی تجربات کس طرح عمل کرتے ہیں، جس سے بصری احضارات کی مُدرکہ ترتیب و جہت کا تعین ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں بہر صورت خود بصری تجربہ میں ایسی ممیزہ خصوصیات ہونی چاہئیں جو ذہن کو اس کی طرف منتقل کر سکیں لیکن اس میں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں، کہ اس قسم کی خصوصیات موجود ہیں، یہ بصری احضارات کی وہی خصوصیات ہیں جنکو ہم ثانوی عوامل ایتلاف کے تحت میں بیان کر آئے ہیں یعنی بصری ظہور کی چھوٹائی بڑائی روشنی اور سایہ کی تقسیم، صفائی اور دھندلا پن، مانوس اشکال کی شناخت، جسم یا سر کی حرکت کے ساتھ ظہور بصری کی سرعت انتقال میں فرق وغیرہ۔

باصرہ و لامسہ کے سابق اشتراک عمل کے نتائج ان ثانوی عوامل کی صورت میں جمع رہتے ہیں، اور جب ضرورت پڑتی ہے تو تازہ ہو کر کام دیتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے ادراکِ مکانی کی ان شرائط کو بیان کیا جو اس صورت میں عمل کرتیں، جب کہ ہمارے صرف ایک ہی آنکھ ہوتی۔ لیکن دو آنکھوں کا استعمال یقیناً اس ادراک کو زیادہ مکمل و صحیح کر دیتا ہے علاوہ ازیں صرف ایک آنکھ سے جن مکانی علائق کو ہم سمجھتے ہیں اُس میں بھی معمولاً اُن ایتلافات کی امداد ضرور شامل ہوتی ہے، جو دونوں آنکھوں کے عمل سے قائم ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ بھی دعویٰ کیا گیا ہے، کہ مجسم اشکال اور خارجی فاصلہ کے تعیّن کا ایک آنکھ سے جو ادراک ہوتا ہے، وہ بھی زیادہ تر انھیں ایتلافات پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس خیال کی تغلیط ہم پہلے ہی کر چکے ہیں، اور ان اشخاص کی حالت سے بھی اس کی کافی تردید ہو جاتی ہے جو سالہا سال تک یا تقریباً ساری عمر ایک ہی

آنکھ سے کام لیتے رہے۔

۷۔ دوچشمی ادراک

جب ہم کسی نقطہ کو اُس رقبہ میں لاکر نظر کرتے ہیں جو دونوں آنکھوں کو سب سے زیادہ صاف و واضح طور پر دکھائی دیتا ہو، تو اس سے ہم کو دو ارتسامات حاصل ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک ایک آنکھ کو متاثر کرتا ہے مگر اس سے جو احضار پیدا ہوتا ہے، وہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو شبکیہ کے مطابق نقطوں پر یکساں ارتسامات پڑتے ہیں وہ دو نقطے جن کو حفرات چشم کہتے ہیں اور جہاں بصارت سب سے زیادہ واضح ہوتی ہے، اس طرح ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں، کہ روشنی کے دو ارتسامات سے ایک ہی شئے نظر آتی ہے۔ شبکیہ کے دیگر نقاط بھی حفرۂ چشم کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں[1]۔ غرض ایک آنکھ کا بایاں نصف دوسری آنکھ کے بائیں نصف کے مطابق ہوتا ہے اور داہنا نصف دوسری کے داہنے نصف کے۔ چنانچہ اگر حفرۂ چشم کے لحاظ سے دو نقطے ایک ہی جگہ واقع ہوں تو بائیں آنکھ کا نقطہ داہنی آنکھ کے نقطہ کے مطابق ہوگا۔ اگر ایک آنکھ کی شبکیہ کو دوسری آنکھ کی شبکیہ پر اس طرح سے رکھا جا سکے کہ ان میں سے ہر ایک کا ناک کی جانب والا نصف دوسری کے کنپٹی کی جانب والے نصف پر پڑے تو ان کے نقاط تماس تقریباً ایک دوسرے کے مطابق ہونگے۔ معمولاً اکہرا احساس بصر اس وقت ہوتا ہے، جب دونوں آنکھوں کے مطابق نقطے ایک ہی طرح واقع ہوتے ہیں۔ بعض اوقات جب کہ یہ نقطے کلیتہً ایک دوسرے کے مطابق نہیں ہوتے، تو بھی اکہرا احساس ہوتا ہے، بشرطیکہ فرق زیادہ نہ ہو۔ اس صورت میں احضار تو ایک ہی ہوتا ہے، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ واضح ترین رقبۂ بصارت سے کچھ آگے یا پیچھے واقع ہے۔ لیکن جب فرق زیادہ ہوتا ہے تو پھر احساس دُہرا ہو سکتا ہے۔

اگر کسی مرئی شئے اور آنکھوں کے مابین ایک انگلی حائل کر دی جائے، اور پھر ہم اس شئے پر نظر جما کر اس کو واضح بصارت کے مرکز پر لانا چاہیں، تو ہم کو ایک کی جگہ دو انگلیاں دکھائی دینگی۔ جس قدر انگلی اور اس شئے کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوگا، اسی قدر

[1] یہ بیان پوری طرح صحیح نہیں ہے، لیکن اس کی تصحیح ہمارے مقصد کیلئے چنداں اہم بھی نہیں۔

اس انگلی کی دونوں تمثالیں ایک دوسری سے علٰحدہ معلوم ہونگی۔ اس صورت میں اگر داھنی آنکھ بند کرلو، تو بائیں تمثال غائب ہوجاتی ہے، اور بائیں بند کرلو تو داھنی غائب ہوجاتی ہے۔ اس کا نام تقاطعی افتراق ہے۔ اگر ہم اس شے کے بجائے انگلی پر نظر جمائیں تو انگلی تو ایک ہی معلوم ہوگی مگر اس شے کا احساس دُہرا ہوجائیگا۔ جس قدر اس شے اور انگلی کے درمیان فاصلہ زیادہ ہوتا ہے، اسی قدر اس کی دونوں تمثالیں علٰحدہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس صورت میں اگر داھنی آنکھ بند کرلیتے ہیں، تو داھنی تمثال غائب ہوجاتی ہے اور بائیں بند کرلیتے ہیں تو بائیں غائب ہوجاتی ہے۔ اس کا نام غیر تقاطعی افتراق ہے۔ اس اختبار میں اکثر لوگ تو کامیاب ہوجاتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر شخص کامیاب ہوسکے۔ بلکہ بعض لوگ تو ایسے ہوتے ہیں، کہ سرے سے دہرا احساس پیدا ہی نہیں کرسکتے۔ لیکن اگر ان کی بصارت معمول کے موافق ہے، تو شمع جیسی روشن اشیا ان کو بھی دہری نظر آسکتی ہیں۔ اس اختبار کی خاص شرط یہ ہے کہ آنکھ تو ایک شے پر جمی ہو، اور توجہ اس کے آگے یا پیچھے کی کسی دوسری شے پر ہو۔ جب یہ شرط نہ پوری کی جائے، معمولاً لوگوں کو دہری تمثال کا تجربہ نہیں ہوتا۔ جب آنکھیں اپنے معمولی وطبعی طریقہ پر آزادی کے ساتھ ایک چیز سے دوسری کی طرف حرکت کرتی رہتی ہیں اور نہ توجہ صرف اس شے پر مرتکز ہوتی ہے، جو بصارت کے واضح رقبہ میں نظر آرہی ہے، تو دُہری تمثال کا احساس نہیں ہوتا اس بات کا اچھی طرح خیال رکھنا چاہئے، کہ جب نظر صاف طور پر دہری ہوجاتی ہے، تو دونوں تمثالوں سے مرئی شے سے جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتا، کبھی یہ شے ہم کو ایک فاصلہ پر نظر آتی ہے اور کبھی دوسرے پر۔ باقی جس حد تک کہ فاصلہ کا ٹھیک علم ہوتا ہے، اس کے اسباب اور ہوتے ہیں نہ کہ دونوں ارتسامات کا افتراق، کیونکہ یہ افتراق یا تو صحیح فاصلہ کا فائدہ دیگا، یا دہری تمثال کا، دونوں کام ایک ساتھ نہیں انجام دے سکتا۔

آنکھیں واقعات کی تشریح سطح نما سے بھی ہوتی ہے۔ اس آلہ کے ذریعہ سے دیکھنے میں ہوتا یہ ہے، کہ مجسم شکل کے بجائے ہر آنکھ کو صرف ایک ایک سطح دکھائی دیتی ہے اور یہ دونوں سطحیں ایک ہی نہیں، بلکہ الگ الگ ہوتی ہیں۔ ان سطحوں پر ایک ہی مجسم شے کا نقشہ بنا ہوتا ہے، لیکن ایک سطح اس شے کو اسطرح پیش کرتی ہے، کہ یہ ایک نقطہ نظر سے بائیں جانب دکھائی دیتا ہے، اور دوسرا داھنی جانب اس مجسم شے پر جب دونوں آنکھوں کو جماکر

دیکھا جاتا ہے، تو ایک شکل اس کو اس طرح پیش کرتی ہے، کہ یہ داہنی آنکھ سے دکھائی دیتی ہے اور دوسری اسی طرح کہ یہ بائیں آنکھ سے نظر آتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ دو سطحی شکلوں کا نہیں بلکہ ایک مجسم شے کا احضار ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے، کہ جب دونوں آنکھیں فرداً فرداً دونوں نقشوں کے ایک دوسرے سے مطابق حصوں پر جمائی جاتی ہیں، تو ساحت نظر کے دوسرے حصے شبکیہ پر اسی طرح جداگانہ ارتسامات پیدا کرتے ہیں، جس طرح کہ واقعی شے کے ایک ہی نقطہ پر دیکھنے میں کرتے۔ واقعی شے میں اس نقطے کے آگے یا پیچھے جس قدر زیادہ دوری واقع ہوتے ہیں، اسی قدر ان کے پیدا کردہ ارتسامات زیادہ جداگانہ یا الگ الگ ہوتے ہیں، اور یہی بات سطح نما کے ذریعہ سے دیکھنے میں بھی ہوتی ہے۔

سطح نما میں مجسمیت کا اثر اُسی وقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب کہ آنکھیں آزادی کے ساتھ ایک نقطہ سے دوسرے کی طرف حرکت کر رہی ہوں، لیکن اس صورت میں بھی یقیناً موجود ہوتا ہے، جب کہ وہ روشنی جس سے کہ دونوں تصویریں یا نقشے دکھائی دیتے ہیں اتنی عارضی ہوتی ہے، کہ آنکھوں کو حرکت کا وقت ہی نہیں ملتا۔ دہری تمثالات کا جس قدر کم اختیار ہوتا ہے، اسی قدر مجسمیت زیادہ واضح و نمایاں ہوتی ہے۔ چنانچہ پرانے اور مشاق اختبار کرنے والے، جو دہری تمثالات پر متوجہ رہا کرتے ہیں، وہ بالآخر سطح نما کے اثر کو قبول کرنے کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ اُن کو صرف ایک برابر سطح دکھائی دیتی ہے۔

اوپر جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ایک نظریہ کی رو سے، مجسم شکلوں کے دو چشمی ادراک کی مکمل توجیہ خیال کی جاتی ہے۔ بصری ادراک کی پوری ترقی یافتہ صورت کو جب سطح نما کے دو سلائڈ ایسی آنی یا عارضی روشنی میں دکھائی دیتے ہیں، جو آنکھوں کو حرکت کا موقع ہی نہیں دیتی، تو اس صورت میں یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ کوئی اور شے عامل ہو سکتی ہے لیکن ایسی حالت میں جب آنکھوں کی حرکت کا موقع نہیں ہوتا تو سطح نما کا اثر نسبتہً دھندلا اور ناقص ہوتا ہے۔

یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہیے، کہ جب معمولی طور پر دیکھتے ہیں، ہم ساحت نظر کے کسی ایک نقطہ پر اپنی نظر جما تے ہیں، اور اس سے پیچھے یا آگے کی چیزوں پر توجہ کرتے ہیں تو اس نقطہ سے ان چیزوں کا جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کا ادراک ہونے کے بجائے، ہم کو دُہری تمثالوں کا ادراک ہوتا ہے۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے، کہ آنکھوں کی حرکت کا فعل عمل بُعد ثالث کے ادراک کی ایک اہم شرط ہے۔

اس سے بھی زیادہ قوی وجہ اس شرط کو داخل کرنے کی یہ ہے، کہ مکانی ادراک جس طرح ترقی کرتا ہے، اس میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے یعنی مکان کا ادراک فعلی وانفعالی لمس کے اشتراک عمل سے ترقی کرتا ہے۔ بچے اور ایسے اشخاص جو اوائل طفلی سے اندھے تھے اور بعد کو آنکھیں قدح کرانے کے بعد دیکھنے لگے، ان کے متعلق ہم کو جو کچھ معلوم ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے، کہ بصر پر بھی وہی صادق آتا ہے، جو لمس پر۔ ایک پیدائشی موتیا بند کے مریض لڑکے کی آنکھیں کھولی گئیں، تو یہ انفعالی بصارت کے ذریعہ سے دو چیزوں تک کو نہیں گن سکتا تھا، حالانکہ لمس کے ذریعہ سے وہ اچھی طرح گننا سیکھ چکا تھا۔ اس کے سامنے دو چیزیں رکھی گئیں، اور کہا گیا، کہ صرف آنکھوں سے دیکھ کر بتاؤ کہ یہ کتنی ہیں، تو وہ ان دونوں پر الگ الگ باری باری سے نظر جما کر بتا سکا کہ دو ہیں۔ شروع میں اس کے لئے انگلی سے یکے بعد دیگرے ان کی طرف اشارہ کرنا ضروری تھا۔ بغیر چھوئے ہوئے صرف اشارہ دکھالی نہیں تھا۔ بعد کو وہ باری باری سے ہر ایک پر صرف نظر جما کر بتا دیتا تھا، کہ کل کتنی چیزیں ہیں۔ ابتدا میں وہ یہ کام آنکھوں کی حرکت سے نہیں لیتا تھا، بلکہ سر کو ایک طرف سے دوسری طرف جنبش دیتا تھا، اور یہ بہت بعد میں جا کر ہوا، کہ وہ ایک نظر میں چند چیزوں کو گن سکتا تھا۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں بُعد ثالث کا ادراک نہایت ہی آہستہ اور دیر میں ترقی کرتا ہے۔ شروع میں مریض صرف اپنے لمسی تجربہ کی تمثیل سے رہنمائی کرتا ہے۔

لہٰذا ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ بُعد ثالث کے ادراک کی ترقی کے لئے فعلی وانفعالی بصر دونوں کی ضرورت ہے۔ اصولاً بُعد ثالث کا ادراک اسی طرح ترقی کرتا ہے، جس طرح کہ عام ادراک مکانی ترقی کرتا ہے۔ جب ساحت نظر کے کسی نقطہ پر ہم اپنی آنکھوں کو جماتے ہیں، تو اس ساحت کے جو حصے اس نقطہ کے آگے یا پیچھے واقع ہوتے ہیں، ان کا ادراک علیحدہ یا متفرق شبکی ارتسامات سے ہوتا ہے۔ اگر یہ علیحدگی یا افتراق دہری تمثالات کا باعث نہیں ہوتا، یا جس حد تک نہیں ہوتا، اس حد تک بصری حس میں اس سے ایک خاص تغیر واقع ہوتا ہے، جو افتراق کی نوعیت و مراتب کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ چنانچہ کسی شے کو اگر تم دونوں آنکھیں جما کر دیکھ رہے ہو، تو دوسری چیزوں کا اس سے جو فاصلہ ہوتا ہے، اس کے اختلاف کے مطابق شبکیہ کی انفعالی حسیت میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس طرح ترکیبی یا انفعالی حسیت میں بُعد ثالث کے ادراک کا جو مواد ہوتا ہے، وہ ہم نے معلوم کر لیا۔

لیکن اس ترکیبی و انفعالی تجربہ سے، مکانی ترتیب (جس میں کہ اسکے اجزا یا حصص ایسی اوضاع اختیار کر لیتے ہیں، جن کا اتصال یا انفصال فاصلوں سے ہوتا ہے) صرف اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے، جب کہ اس کے ساتھ ساتھ فعلی بصارت کا عمل بھی شریک ہو یہ عمل دونوں آنکھوں کے انعطاف کی کمی زیادتی پر مشتمل ہوتا ہے۔ جب آنکھیں اندر کی جانب اس طرح پھرتی ہیں، کہ خطوط بصر[1] میں ایک دوسرے کی طرف میلان یا انعطاف پایا جاتا ہے تو جو چیزیں اس نقطہ کی نسبت، جس پر کہ آنکھیں جمی ہوتی ہیں، قریب تر ہوتی ہیں، وہ اپنے مطابق نقطوں پر ارتسامات پیدا کر لی ہیں۔ یہی اثر انعطاف کی کمی، ان چیزوں کے لئے رکھتی ہے، جو اس نقطہ کے بعد واقع ہوتی ہیں۔ یہ عمل بیداری کے ہر لحظہ میں جاری رہتا ہے۔ اور ماحول کے ساتھ عملی تطابق کے لئے اس کی برابر ضرورت رہتی ہے،

لہذا فعلی یا تحلیلی اور انفعالی یا ترکیبی بصر کے اس اشتراک عمل سے لازماً ایک ایسا مجموعی رجحان قائم ہو جاتا ہے جو ان میں سے ہر ایک سے مہیج ہو جاتا ہے۔ اس طرح فعلی و انفعالی بصر میں سے ہر ایک کو جو مکانی معنی حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے الگ رہ کر یہ نہیں حاصل کر سکتی تھیں۔ جو مخصوص کیفی اختلافات، شکلی ارتسامات کے تغیر پذیر افتراق پر مبنی ہوتے ہیں، وہی اُس اضافی فاصلہ کے ادراکات بن جاتے ہیں، جو کوئی شے اُس نقطہ سے رکھتی ہے، جس پر کہ آنکھیں جمی ہوتی ہیں، اور دونوں آنکھوں کی مرکب حرکت شعور کے لئے وہ حرکت بن جاتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ فلاں قطعۂ مکان کو ہم دیکھ رہے ہیں۔

غرض اس طریقہ سے ہم اُس اضافی فاصلہ کے ادراک کی توجیہ کر سکتے ہیں، جو کسی وقت ہمارے واضح ترین احضار بصری کی نسبت سے دوسری چیزیں رکھتی ہیں۔ لیکن یہ سوال اب بھی باقی رہ جاتا ہے، کہ خود اس واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین کیسے ہوتا ہے! اس کا تعین اولاً تو تمام ان عوامل سے ہوتا ہے، جو ایک آنکھ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اس کے علاوہ جو شے اس واضح ترین نقطہ کی نسبت سے دیگر نقطوں کے فاصلوں کا تعین کرتی

---

[1] خط بصر سے مراد وہ خیالی خط مستقیم ہے، جو حفرۂ چشم کو اس نقطہ سے ملاتا ہے، جس کی طرف آدمی کی نظر ہوتی ہے۔

ہے وہی لازماً ان نقطوں کی نسبت سے واضح ترین نقطہ کے فاصلہ کا تعین بھی کرےگی۔ اسی طرح تمام وہ چیزیں جو جسم اور آنکھ کے مابین واقع ہوں، اُس قطعی فاصلہ کے تعین میں معین ہوتی ہیں، جو واضح ترین نقطہ اور جسم میں پایا جاتا ہے۔

کم وبیش ایک شے اور بھی عمل کرتی ہے، جس سے میری مراد وہ حسیں ہیں۔ جو خود آنکھوں کے تغیر وضع سے پیدا ہوتی ہیں۔ آنکھوں میں مفاصلی حسیں بالکل نہیں ہوتیں، کیونکہ ان کے عضلات کا مفاصل پر عمل نہیں ہوتا، لیکن اس کمی کی تلافی کسی حد تک، ان لمسی تجربات سے ہوجاتی ہے، جو آنکھ اپنے حلقہ میں حرکت سے پیدا کرتی ہے، باقی صحیح عضلی حسیں غالباً اعانت کا کام دیتی ہیں۔ اس طرح انعطاف کے مختلف مراتب کا آنکھوں کی مختلف لمسی وحرکی حسوں سے پتہ لگ جاتا ہے۔ حرکت کے اختلاف جہت و وسعت کے جاننے میں بھی ان سے مدد ملتی ہے۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیئے، کہ آنکھوں کی حرکات، (خواہ وہ انعطافی ہوں یا غیر انعطافی) بصری اور حرکی دونوں تجربات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان حرکات کے ساتھ شبکیہ کے ارتسامات کی جگہ بدلتی رہتی ہے۔ انعطافی حرکات میں افتراقی یا نا مطابق ارتسامات مطابق ہوتے جاتے ہیں، اور مطابق نا مطابق بنتے جاتے ہیں۔ پروفیسر ہیرنگ وغیرہ نے ثابت کیا ہے، کہ یہ خالص بصری عمل امتیاز کی نہایت دقیق قوت رکھتا ہے اور اسی لئے یہ آنکھوں کی وضع اور حرکت کے تجربہ میں، حدقۂ چشم (ڈھیلا) کی حرکی حسوں کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

غرض دوچشمی علامات مقامی، گھٹنے بڑھنے والے انعطاف کی حرکات کے ساتھ ملکر بصری احضارات اور لازماً خارجی اشیا کی جہت وترتیب کا ادراک پیدا کرتی ہیں۔ لیکن کیا بغیر لمس کے یہ بذات خود اُس دوری ونزدیکی یا فاصلہ کو بتلا سکتی ہیں، جو ادراک کرنے والا اپنے چشم اور دوسری اشیا میں سمجھتا ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کے لئے پہلے ہم کو نیچے اوپر، داھنے بائیں کے ادراک بصری کے متعلق جو نتیجہ حاصل ہوچکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ ہم کو معلوم ہوچکا ہے کہ امتیاز تحت وفوق وغیرہ کے مطابق خالص بصری امتیازات موجود ہیں لیکن ساتھ ہی ہم کو اس امر کا بھی قوی ثبوت مل چکا ہے، کہ خالص بصری جہات میں جو اختلاف ہوتا ہے، وہ نیچے اوپر اور داھنے بائیں کے تقابل کی حیثیت سے اسی حد تک محسوس ہوتا ہے، جس حد تک کہ تجربات لمس کا عمل بھی شریک ومبہم ہوتا ہے۔ لہذا یہ بالکل قرین قیاس ہے کہ یہی اصول نزدیک سے دور

اور دور سے نزدیک کی جہات پر بھی صادق آتا۔ اگر طبعیاتی اور عضویاتی اسباب اس قسم کے ہوتے، کہ جو چیزیں لمس کے لئے نسبتہً دور ہوتی ہیں، اُن کی واضح رویت کے لئے گھٹنے والے انعطاف کے بجائے بڑھنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، اور جو چیزیں لمس کے لئے نسبتہً قریب ہیں، ان کی واضح رویت کے لئے بڑھنے والے انعطاف کے بجائے گھٹنے والے انعطاف کی حرکات درکار ہوتیں، تو جو بصری جہت اب نزدیک سے دور محسوس ہوتی ہے، وہ دور سے نزدیک محسوس ہوتی وکذالک بالعکس۔

اسی نتیجہ کی تائید اُن واقعات سے، جن سے ثابت ہوتا ہے، کہ دوچشمی تجربہ بھی بالآخر لمسی تجربات اور اس بصارت پر موقوف ہوتا ہے، جو لمس کے زیر اثر رہی ہے، جہاں مجسم شکل کے ادراک کی خاص دوچشمی شرط کے مطابق ہم کو انسانی چہرہ کا ابھار الٹا دکھائی دینا چاہیئے، وہاں ایسا نہیں ہوتا۔ جس طرح معمولاً انسانی چہرہ نظر آتا ہے، وہی علامات مقامی کے دوچشمی نظام کے باوجود قائم رہتا ہے، حالانکہ اگر ان علامات کا اثر پڑتا تو چہرے کے ابھرے ہوئے حصے پست نظر آتے اور پست ابھرے ہوئے معلوم ہوتے۔ اگر ہم یہ فرض کریں، کہ نزدیک سے دور اور دور سے نزدیک کی جہات کا دوچشمی ادراک، محض شبکی ارتسامات اور آنکھ کے ڈھیلوں کی حرکی حسوں پر موقوف ہوتا ہے، اور ان معنی پر اس کا انحصار نہیں ہوتا، جو دیگر بصری و بالآخر لمسی تجربات کے ساتھ ائتلاف کی بنا پر حاصل ہوئے ہیں، تو پھر مذکورہ بالا واقعہ کی توجیہ نہایت مشکل ہو جاتی ہے۔

اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے، کہ نامطابق ارتسامات کا اس طرح دوچشمی امتزاج، کہ اس سے اکہری حس پیدا ہو، خود ہی بڑی حد تک ذہن کے ائتلافی انتقال پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ صحیح نہیں، کہ امتزاج و عدم امتزاج کا انحصار صرف تشریح اسباب یعنی اس پر ہوتا ہے، کہ شبکی ارتسامات میں کس درجہ نامطابقت ہے۔ کیونکہ جو ارتسامات مساوی طور پر نامطابق ہوتے ہیں، ان میں امتزاج و عدم امتزاج دونوں ممکن ہیں۔ جو شے گزشتہ تجربہ کی بنا پر انتقالِ ذہن کو اس جانب مائل کرتی ہے، کہ ہم ایک ہی چیز دیکھ رہے ہیں، وہ امتزاج میں معین ہوتی ہے، اور جس سے یہ میلان پیدا ہوتا ہے، کہ ہم دو چیزیں دیکھ رہے ہیں وہ امتزاج کو روکتی ہے۔ مزید براں بعض احول یا ایسے آدمی جن کی شبکی سطح کی شکل بیماری کی وجہ سے بدل جاتی ہے، ان کو جو چیزیں پہلے اکہری دکھائی دیتی تھیں، اب دہری نظر آنے لگتی ہیں

اور پھر بتدریج وہ ان کو اکہرا دیکھنا سیکھ لیتا ہے۔ کیونکہ جب مسلسل تجربہ سے اس کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن چیزوں کو وہ دو دو دیکھ رہا ہے وہ درحقیقت ایک ہیں، تو اپنی دہری تمثالات کو امتزاج کے ذریعہ اکہرے بصری احضار میں تبدیل کرنے کی عادت ڈال لیتا ہے۔ دوچشمی امتزاج کا اتلافی انتقال ذہن پر یہ انحصار اس وقت تک بمشکل ہی قابل توجیہ ہوسکتا ہے، جب تک ہم یہ نہ مان لیں، کہ مکانی علائق کا مخصوص دوچشمی ادراک مستقل بالذات نہیں ہوتا، بلکہ دیگر تجربات اور بالآخر لمس یا لمسی حرکات کے ساتھ مشروط و وابستہ ہوتا ہے۔

۷۔ ایک ہی شے کی مختلف حسی صفات کا باہمی تعلق۔

اس مسئلہ کی زیادہ اہم و اصولی چیزوں کا ذکر مکانی علائق، اور حسی ظہور و خارجی حقیقت کے فرق کی بحث میں اوپر آچکا ہے۔ ایک ہی شعلہ سرخ بھی نظر آتا ہے اور روشن بھی، ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اس لئے کہ بصری حس کا رنگ اور اس کی روشنی دونوں کی مقامی علامت ایک ہی ہے۔ بعینہ ایک ہی طرح چھونے سے یوتت واحد ہموار، حتناک اور ٹھنڈی چیزیں محسوس ہوتی ہے اس لئے کہ ہم کو ان مختلف جلدی حسوں کے لئے مختلف امتداد کا ادراک نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ کیوں ہوتا ہے، کہ ایک طرف ایک خاص رنگ کو اور دوسری طرف ایک خاص ہمواری اور ٹھنڈک کو ہم ایک ہی شے کی صفات قرار دیتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ چونکہ ہم ان کو ایک ہی جگہ یا محل میں قائم سمجھتے ہیں۔ ہم ایسا اس لئے سمجھتے ہیں، کہ ملموس و مرئی امتداد کے ایک ہونے کا سبق ہم کو بارہا سب تجربات سے حاصل ہوچکا ہے، اور ان کے فرق کو ہم خارجی حقیقت کا نہیں، بلکہ محض حسی ظہور کا فرق خیال کرتے ہیں۔ ایک خاص بو، آواز یا گرمی کو ہم اپنے سے دور ایک خاص جسم کی طرف کیوں منسوب کرتے ہیں؟ اس لئے کہ جیسا جیسا ہم اس جسم سے قریب ہوتے ہیں یہ حسیں بڑھتی جاتی ہیں، اور جیسا جیسا دور ہوتے ہیں گھٹتی جاتی ہیں، اور جب اتنا قریب ہو جاتے ہیں، کہ اسکو چھوسکیں، تو یہ حسی تجربات اپنی حد کو پہنچ جاتے ہیں۔

ان باتوں کے علاوہ ہم کو وہ تعلیلی عمل بھی ملحوظ رکھنا چاہئے، جو کسی مزاحمت پر غالب آتے وقت ہمارے اجسام اور بیرونی اشیا میں ہوتا ہے، یا اسی طرح جو تعلیلی علائق خود ان اشیا میں باہم پائے جاتے ہیں۔ جو تغیرات، بہ لحاظ اپنے مکانی علائق کے یا کسی اور طرح، ایک ساتھ چند صفات پر اثر کرتے ہیں، ان کو آدمی ایک ہی شے کی صفات

کا تغیر خیال کرتا ہے۔ کاغذ کے کسی ٹکڑے میں آگ لگ کر جب یہ جل جاتا ہے، تو یہ تغیر کاغذ کے متعلق ہماری تمام حسوں کے حسی ظہور کو بدل دیتا ہے۔ علی ہذا یہ تغیر آئندہ کے مزید ممکن تغیرات میں بھی اسی قسم کا فرق پیدا کر دیتا ہے، مثلاً جلا ہوا کاغذ اب دوبارہ اس طرح نہیں جل سکتا جیسے کہ پہلے جلا تھا۔

اسی حسی ظہور کی تبدیلی کے علاوہ جو اعمال واقعی وحقیقی تغیر کو مستلزم ہوتے ہیں اُن پر توجہ کرنے سے ہم کو صفات کی اُس اہم صنف کا علم حاصل ہوتا ہے، جن کو لاک نے فعلی وانفعالی قویٰ یا خواص سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے مراد خاص خاص اجسام کے وہ احوال ہیں، جو ان میں دیگر اجسام کے ساتھ ایک خاص تعلق کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں، مثلاً موم کا خاصہ یہ ہے، کہ وہ آگ سے پگھل جاتا ہے، اور مٹی کا یہ ہے، کہ وہ سخت ہوجاتی ہے۔

ادراک زمان

۱۔ تمہید

انسان کا موجودہ ادراکی شعور اسکی ذہنی ترقی کی نہایت ہی پیچیدہ پیداوار ہے۔ اس میں سب سے زیادہ اہم حصہ مستقل یا آزاد تصورات کے سلسلوں کا ہوتا ہے۔ ان کے بغیر زمانی سلاسل کا کوئی متعین علم نہیں ہوسکتا۔ ہر زمانی سلسلہ اپنا اول وآخر رکھتا ہے، جو درمیانی حوادث سے مربوط ہوتا ہے۔ اور ہر حادثہ اپنے حوادث ماقبل و مابعد کے لحاظ سے ایک خاص جگہ رکھتا ہے۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں، جو مستقل تصورات کے بغیر نہیں پائی جاسکتی تھیں۔ کیونکہ اس قسم کا زمانی شعور محض ادراک سے نہیں حاصل ہوسکتا لیکن ساتھ ہی وہ ابتدائی تجربات، جن پر بالآخر ہمارا یہ ترقی یافتہ شعور مبنی ہوتا ہے ادراک ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ مرور زمان کا براہ راست تجربہ

جس طرح ادراک امتداد بالآخر امتدادیت کے ایک خاص بالذات و براہ راست حسی تجربہ پر موقوف ہوتا ہے، اسی طرح ادراک زمان بھی بالذات تجربہ ہی کی ایک خاص نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن یہ نوعیت حسی اعضار کے بعض اقسام تک محدود نہیں ہوتی بلکہ اس کا تعلق تمام بالذات تجربات سے ہوتا

ہے۔ ہماری شعور زندگی میں تغیر و تبدل برابر جاری رہتا ہے۔ احضارات کی وضاحت گھٹتی بڑھتی ہے، توجہ کا مرکز بدلتا رہتا ہے، طلب اپنی اضافی کامیابی و ناکامی کے انقلابات سے ہمیشہ گزرتی رہتی ہے، جس کے ساتھ لذت والم کے خاص خاص تاثرات پائے جاتے ہیں لیکن محض اس قسم کے تغیرات بجائے خود ادراک مکان کے مسئلہ کا حل نہیں ہیں۔ اصل بات یہ ہے، کہ یہ تغیرات ایک خاص طرح کے بالذات تجربہ کو مستلزم ہوتے ہیں، جس کو ہم تجربۂ مرور سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مثلاً جب ہم تاریکی میں ہوتے ہیں، اور دفعتہً بجلی کی روشنی کھول دی جاتی ہے، تو محض یہ نہیں ہوتا، کہ پہلے ہم کو تاریکی کی حس تھی، اور پھر فوراً روشنی محسوس ہونے لگی بلکہ ساتھ ہی ہم کو ایک حس کے دوسری حس میں تبدیل ہونے یا مرور کرنے کا بھی ایک خاص طرح کا بالذات وبراہِ راست احساس ہوتا ہے۔ محض یہ تجربہ نہیں ہوتا، کہ پہلے تاریکی تھی، پھر روشنی ہوگئی، بلکہ تاریکی روشنی میں گزرتی یا منقلب ہوتی معلوم ہوتی ہے۔ یہی گزران یا مرور کا تجربہ ادراکِ تغیر کی اصلی شرط ہے، خواہ یہ تغیر خود ہمارے احضارات میں ہو یا خارجی اشیا میں "۲ کے بعد ب ہونے سے جو کچھ ہم سمجھتے ہیں، یہ سمجھنا ناممکن تھا، اگر ساتھ ہی ہم کو ۲ کے ب میں گزرنے کا مخصوص تجربہ بھی نہ ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں فہم تعبیر کے لئے کوئی احضاری بنیاد ہی نہ ہوتی "۔ زمانی تعاقب کا خیال اسی طرح زمانی مرور کے براہ راست تجربہ پر مبنی ہونا چاہیئے، جس طرح کہ سرخ رنگ کا خیال اپنے مطابق حس پر مبنی ہوتا ہے۔ جس طرح رنگ کا تصور یا ادراک اندھے کے لئے ناممکن ہے، اسی طرح تغیر کا ادراک و تصور، ایسی مخلوق کو نہیں ہو سکتا جس میں مرور کی یہ خاص حس نہ موجود ہو"[1]

مرور کا براہ راست تجربہ صرف اُسی وقت تک ہوتا ہے، جبکہ ہم اس کا احساس کر رہے ہوں، لیکن کسی واقعہ کے خیال یا ادراک کا وقوف اس وقت کا پابند نہیں ہوتا۔ یہ لازماً ماضی و مستقبل کے ذہنی حوالہ کو مستلزم ہوتا ہے، جن کا براہ راست محض اس بنا پر تجربہ نہیں ہو سکتا، کہ یہ ماضی و مستقبل ہیں، اور حال کا شعور اسی ماضی و مستقبل کے تعلق یعنی ایک کے دوسرے میں مرور سے ہوتا ہے۔

۳۔ ماضی و مستقبل اور حال	جس زمانہ کو ماضی یا مستقبل سمجھتے ہیں، وہ کسی نہ کسی حال کا ماضی یا مستقبل

[1] دیکھو میری کتاب "اناللٹک سائیکلوجی" (نفسیات تحلیلی) جلد اول صفحہ ۱۶۰

ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ خود حال کا تعین کیسے ہوتا ہے؟ اس کا ممکن جواب صرف یہ ہے کہ اس کا تعین کسی نہ کسی خاص نوعیت کے براہ راست تجربہ سے ہوتا ہے، اور یہ نوعیت یا خصوصیت بس اس تجربہ کا بالذات و براہ راست ہونا ہی ہے، حال کو حال اسی حد تک کہا جاتا ہے، جس حد تک کہ یہ اُن لذات و آلام، جذبات و خواہشات احساسات تمثالات کا زمانہ ہوتا ہے، جن کا واقعتاً و بالفعل تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی جس شے کا واقعتاً و بالفعل تجربہ نہیں ہو رہا ہے یا جس کو اس واقعی تجربہ کی معیت نہیں حاصل ہے۔ وہ ماضی یا مستقبل سے متعلق سمجھی جاتی ہے۔

لیکن یہ بیان ذرا ترمیم طلب ہے۔ کیونکہ اس کی بنا پر حال سے مراد ماضی و مستقبل کے مابین کا صرف ایک آنی مرور یا وہ لمحہ ہو سکتا ہے، جو ان دونوں کو ملاتا ہے، اور جس کو پروفیسر جیمس سلے "چاقو کی دھار" کہا ہے۔ حالانکہ معمولاً ہم جس کو زمانہ حال کہتے ہیں، اس میں کچھ نہ کچھ ماضی قریب اور شاید مستقبل قریب کا بھی جزو داخل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ زمانی اجزا میں باہم امتیاز کے لئے ہماری قوت بہت ہی محدود و ناقص ہے۔ اور اگر یہ امتیاز ممکن ہو بھی تو ہم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لئے حال کا جو لمحہ ہوتا ہے، اس کو ہم اس طرح نہیں الگ کرتے، کہ اپنے ماقبل و مابعد کے لمحات سے بالکل منفصل طور پر یہ قابل امتیاز ہو۔ چنانچہ جب ہم زمانۂ حال کا ذکر کرتے ہیں، تو اس سے مراد بس ظاہری یا نمودی زمانۂ حال ہوتا ہے "مختصر یہ کہ جس زمانہ کو عملاً حال کہا جاتا ہے، وہ چاقو کی دھار نہیں بلکہ زین کی پشت ہوتا ہے۔ یعنی یہ خاصا مدید یا پھیلا ہوا ہوتا ہے، اور اس سے ہم زمانہ کی دو وجہات (ماضی و مستقبل) کا اندازہ کرتے ہیں۔ ہمارے زمانی ادراک کی اکائی یا وحدت ترکیبی ایک ایسی مدت یا ایک ایسا نقطہ ہوتا ہے، جس سے آگے اور پیچھے دونوں طرف دکھائی دیتا ہے[1]" زمانۂ حال اپنے مختلف حالات کے مطابق کم و بیش کچھ نہ کچھ ماضی قریب کو ضرور مشتمل ہوتا ہے ظاہری نمودی حال کی سب سے چھوٹی مدت غالباً ان اختبارات میں ہوتی ہے، جن کا پہلے ذکر آچکا ہے، اور جن میں معمول سے نہایت چھوٹے چھوٹے وقفوں کا اندازہ کرایا جاتا ہے۔ ادراکی سطح پر یہ مدت زیادہ طویل اسوقت

---

[1] جیمس کی "اصول نفسیات" جلد اول صفحہ ۶۰

معلوم ہوتی ہے، جب طلب میں مزاحمت یا تاخیر ہوتی ہے، اور زیادہ قصیر اس صورت میں ہوتی ہے، جب کہ عمل طلب اپنے مطلوب کی جانب آسانی و کامیابی کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جس بھوکے کتے یا بچہ کو کھانا نہیں ملتا، اس کے لئے یہ مدت نہایت طویل ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب کتا یا بچہ کھیل رہا ہو تو اس کو یہ نہایت قصیر معلوم ہوتی ہے۔

ادراکی سطح پر ماضی، حال اور استقبال کا امتیاز گو نہایت ہی ابتدائی ہوتا ہے۔ تاہم "ابھی نہیں" اور "اب نہیں" "یا بس" کا شعور اس سطح پر بھی موجود ہوتا ہے "ابھی نہیں" کا شعور توجہ کی انتظاری حالتیں ہوتا ہے، جبکہ کسی ہونے والی شے کے لئے تیاری کی جاتی ہے۔ یہ شعور اسوقت زیادہ قوی ہوجاتا ہے جب طلب میں تاخیر یا مزاحمت واقع ہوتی ہے، مثلاً جب کتا ہڈی کے انتظار میں دسترخوان پر کھڑا ہے، اور اس کو ہڈی نہیں ملتی۔ ایسی حالت میں یہی نہیں ہوتا کہ حال کی مدت دراز ہوجاتی ہے، بلکہ حال و استقبال کا تقابل بھی بڑھ جاتا ہے "بس"، یا "اب نہیں" کا شعور سب سے زیادہ واضح و نمایاں اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ طلب میں دفعتہً مایوسی یا ناکامی کا سامنا ہوتا ہے۔ مثلاً مشہور حکایت کا وہ کتا جو پانی میں ہڈی کا عکس دیکھ کر اس کو پکڑنے کی فکر میں اپنی واقعی ہڈی کھو بیٹھا تھا، اس کو اس اچانک مایوسی و ناکامی کا یہ تجربہ نہایت نمایاں طور پر ہوا ہوگا۔

تصوری استحضار کی سطح پر "ابھی نہیں" اور "اب نہیں" کے تجربات بہت زیادہ متعین و واضح ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ جو تصورات سلاسل تصوری کے اجزائے ترکیبی کے طور پر نہیں، بلکہ محض عمل ادراک تتمہ یا ضمیمہ کے طور پر رونما ہوتے ہیں، ان تک میں یہ شعور زیادہ واضح و متعین ہوتا ہے۔ مثلاً ایک بھوکا بچہ جو دیکھ رہا ہے، کہ اس کے لئے کھانے کا سامان ہو رہا ہے، وہ اپنے کو کھانا کھاتا ہوا تصور کر سکتا ہے، اس سے جو ایک تصوری تشفی حاصل ہوتی ہے، وہ موجودہ بھوک کی واقعی کھرچن سے نہایت نمایاں فرق و تقابل رکھتی ہے، اور اس حالت میں "ابھی نہیں" کا شعور بہت ہی متعین صورت اختیار کر لیتا ہے۔ پروفیسر سٹاؤٹ نے جس لئے یہ مثال دی ہے، اُسی نے "اب نہیں" کے شعور کی اس طرح تشریح کی ہے، کہ "ایک بچہ کسی دلچسپ شے مثلاً آفتاب کی کرنوں کو اپنے کمرہ کی دیوار پر کھیلتا دیکھ رہا ہے۔ اب فرض کرو، کہ اچانک ابر آجاتا ہے، جس سے کرنوں کا یہ دلچسپ رقص ختم ہو جاتا ہے۔ اور سنہری دیوار کی جگہ پھر وہی پہلی سی معمولی دیوار سامنے رہ جاتی ہے، جس کو یہ دن رات دیکھتا رہا ہے..... لیکن کرنوں کی تصوری تمثال ابھی اسکے

ذہن میں باقی ہے، جو اپنی دلچسپی کی بنا پر اس کی توجہ کو طلب کر رہی ہے، ساتھ ہی دوسری طرف واقعی حال یہ ہے، کہ ان کرنوں سے خالی دیوار آنکھوں کے سامنے ہے۔ ایسی صورتوں میں چونکہ حال کا واقعی تجربہ اور جو شے "اب نہیں" رہی ہے اس کا استحضاری تجربہ دونوں ایک ساتھ ہوتے ہیں، لہذا ان کے فرق یا تقابل کا نہایت خوبی سے شعور ہوتا ہے، اور یہ صورتیں قدرۃً اس شعور کی ترقی میں سب سے زیادہ معین ہوتی ہیں"[1]

الغرض زمانی ادراک عموماً عمل توجہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ ماضیت کا ابتدائی تجربہ توجہ کے اس مجموعی اثر میں شامل ہوتا ہے، جو خود اپنے عمل پر اس کے مبذول ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور مستقبلیت کا ابتدائی تجربہ (اگر ہم ایسا کہہ سکیں) توجہ کی انتظاری حالت میں شامل ہوتا ہے۔ باقی حال کی تخصیص اُن واقعی حسوں سے ہوتی ہے، جو بہ وقت حس توجہ کی رہنمائی و تحدید کا کام دیتی ہیں۔

۴۔ اقتصار زمانی کا ادراک اس سے مراد کسی عمل یا حالت کے ختم یا منقضی ہونیکے بعد کا یہ ادراک ہوتا ہے کہ اس میں کم و بیش کچھ مدت لگی ہے۔ اس بارے میں جو اختبارات کئے گئے ہیں اُن سے دلچسپ نتائج نکلتے ہیں۔ ان اختبارات کے لئے زیادہ تر دو طریقے استعمال کئے جاتے ہیں۔ "یا تو اختبار کرنے والا زمانہ کا ایک وقفہ پیش کرتا ہے"، اور معمول کو تا بہ امکان صحت کے ساتھ اس کا اعادہ کرنا پڑتا ہے"، یا پھر "معمول کے سامنے دو وقفے پیش کئے جاتے ہیں"، اور پوچھا جاتا ہے کہ ان میں ایک دوسرے سے بڑا، چھوٹا یا برابر کیا ہے" ہر وقفہ جو پیش کیا جاتا ہے، وہ مناسب مہیجات مثلاً بجلی کے شراروں یا آنی و لمحی آوازوں سے محدود ہوتا ہے "ان دو طریقوں میں سے جو بھی ہم اختبار کریں ایک نتیجہ ... بہرصورت نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ کہ چھوٹے وقفے نسبۃً بڑے اور بڑے نسبۃً چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ انکے مابین کا وقفہ جو ایک ثانیہ کا سات یا آٹھ لاکھواں حصہ ہوتا ہے، اس کی چھٹائی بڑائی کا کچھ پتہ نہیں چلتا، باقی جو وقفے اس سے چھوٹے ہوتے ہیں، وہ نسبۃً بڑے محسوس ہوتے ہیں اور جو بڑے ہوتے ہیں وہ نسبۃً چھوٹے سمجھے جاتے ہیں" ایک اور نتیجہ ان اختبارات سے یہ نکلتا ہے کہ مشغول وقفے

---

[1] وی یبومین مائنڈ (ذہن انسانی) جلد اول صفحہ ۲۰۳ تا صفحہ ۲۱۲

بہ نسبت خالی وقفوں کے بڑے معلوم ہوتے ہیں۔ جو وقفہ دو آوازوں سے محدود ہوتا ہے۔ اگر اس کا موازنہ ایک ایسے مساوی وقفہ سے کرو، جو صرف محدود ہونے کے بجائے تمام تر آوازوں سے پُر یا مشغول ہو، تو یہ مشغول وقفہ بہ نسبت خالی وقفہ کے بڑا معلوم ہوتا ہے، اور اندازہ کی یہ غلطی ایک خاص حد تک اُن آوازوں کی تعداد کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے، جن سے کہ یہ وقفہ مشغول یا پُر ہوتا ہے۔"[1]

مختلف مدارج مدت کے اس براہ راست و بالذات علم کی سب سے اصلی شرط غالباً عمل توجہ اور اس کے لوازم و شرائط ہیں۔ جہاں اور جس حد تک کہ توجہ مسلسل ہوتی ہے، اسی حد تک خازنیت کے مجموعی اثر کی بنا پر متوالی تجربات میں تغیر ہو جاتا ہے۔ جتنا وقت عمل میں لگتا ہے، اس کے اعتبار سے اس مجموعی اثر کی نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ہم اس امر کی توجیہ کر سکتے ہیں، کہ حیوان یا انسان جب کسی کام کی تیاری کرتا ہے، تو وہ اس کے لئے مناسب یا ٹھیک وقت تک کیسے انتظار کرتا ہے، حالانکہ اس ٹھیک وقت کا اندازہ کرنے کے لئے اُس کے پاس بجز انقضاء زمان کے اور کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ انقضاء زمان کا اندازہ در حقیقت عمل توجہ کے مجموعی اثر ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی آواز سن رہے ہوں، تو ایک منٹ بعد ہم کو جو تجربہ ہوتا ہے وہ دو منٹ بعد کے تجربہ سے مختلف ہوتا ہے، گو اس آواز کی نفس کیفیت میں کوئی فرق نہ واقع ہوا ہو۔ یہ تجربہ بالکل ایک خاص قسم کا ہوتا ہے، جو اس امر پر قطعاً نہیں مبنی ہوتا، کہ صوتی حس کے یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہونے والے اجزا ہمارے سامنے ایک طرح کے زمانی خط یا زمانی قطار میں پھیلے ہوتے ہیں۔

یہی توجیہ اُس پر بھی صادق آتی ہے، جسکو خالی وقت کہا جاتا ہے۔ موسیقی میں مختلف سروں کا امتیاز و انفصال زمانی وقفوں ہی سے ہوتا ہے۔ اور ساتھ دینے کے معنی انھی وقفوں کا ٹھیک اندازہ کرنے کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بتانا مشکل ہے، کہ نفس انتظاری توجہ کے علاوہ اور کس شے سے ہم ان کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ کسی سلسلۂ واقعات کے تصوری اعادہ سے تو یہ اندازہ ہوتا نہیں۔ خالی وقت محض اضافی یا اعتباری طور پر خالی ہوتا ہے، جس چیز سے یہ خالی ہوتا ہے، وہ صرف وہ خاص قسم کا تجربہ ہے جو اس کی

---

[1] لاڈ اور ووڈورتھ کی "ایکسپریمنٹل سائکالوجی" (نفسیات اختباری) صفحہ ۲۹۷ تا ۲۹۹۔

ابتدا و انتہا کو بتلاتا ہے۔ ورنہ دیگر قسم کے تجربات خصوصاً حرکی و عضوی برابر جاری رہتے ہیں۔
انقضاء زمان کا براہ راست اندازہ سب سے زیادہ صحیح طور پر چھوٹے وقفوں میں ہوتا ہے[1]۔ جیسے جیسے یہ وقفے بڑے ہوتے جاتے ہیں، اندازہ کی صحت گھٹتی جاتی ہے اگر ہم ٹہلنے جائیں اور راستہ میں کسی وقت دل میں یہ سوال پیدا ہو، کہ کتنی دیر سے ٹہل رہے ہیں تو کسی خاص طریقہ سے حساب لگائے بغیر ہم فوراً یہ بتلا سکتے ہیں، کہ تقریباً آدھا گھنٹہ یا ایک گھنٹہ گزرا ہے۔ نسبتاً ان طویل اوقات میں گو غلطیوں کا دائرہ بہت وسیع ہے، تاہم ان کے اندازہ کے لئے بھی ایک قوت ہمارے اندر ضرور موجود معلوم ہوتی ہے۔ مشق کے بغیر اس قسم کا اختیار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہوتا۔ ایک شخص انقضاء وقت کا اندازہ خاص صحت کے ساتھ کر سکتا ہے، لیکن پھر بھی ممکن ہے، کہ اس کے ذہنی اندازہ اور گھڑی کے وقت میں جو نسبت ہے، اُس کے معلوم کرنیکی اسکو مشق نہ ہو مشق کے بعد آدمی گھنٹہ دو گھنٹے یا آدھ گھنٹے کے انقضاء کا خاص قابل لحاظ صحت کے ساتھ اندازہ کر سکتا ہے۔

اس براہ راست اندازہ میں توجہ کا دخل اس واقعہ سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ جو چیزیں توجہ پر اثر کرتی ہیں، اُن سے یہ اندازہ بھی متاثر ہوتا ہے۔ جب ایک ہی طرح کے تجربات دیکھنگی سے ہم تھک جاتے ہیں، یا جب بہت زیادہ تنوع و نیرنگی ہمارے ذہن کو پریشان کر دیتی ہے، تو وقت بہت طویل معلوم ہونے لگتا ہے۔ اور ہم کہنے لگتے ہیں کہ یہ کاٹے نہیں کٹتا۔ اسی طرح جب کسی شے پر نہایت شدت و ناگواری کے ساتھ ہم کو متوجہ ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ مثلاً کسی سخت خطرہ کی حالت میں ہوتا ہے، تو منٹ گھنٹے محسوس ہونے لگتے ہیں۔ بخلاف اسکے جب ہم آہستہ آہستہ ایک شے کے بعد دوسری شے پر توجہ کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر شے ہماری توجہ کے لئے خوشگوار ہوتی ہے، تو وقت نہایت تیزی سے گزر جاتا ہے۔ اکثر دلچسپ گفتگو یا گپ کے بعد اگر ہم گھڑی کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے ہیں، تو تعجب ہوتا ہے کہ اتنا وقت ختم ہو گیا۔ یہ تقابل انقضاء وقت کے صرف اُس براہ راست اندازہ ہی کی

---

[1] جن شرائط پر اس اندازے کا انحصار ہوتا ہے، اُن کو قطعی طور پر معلوم کرنے کے لئے بہت سے اختبارات کئے گئے ہیں لیکن اُن سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں، وہ ایسے مبہم و متضاد ہیں، کہ طلبہ کے ذہن کو ان سے پراگندہ کرنا مناسب نہیں۔

صورت میں پیدا ہوتا ہے، جو گزشتہ عمل کے مجموعی اثر پر مبنی ہوتا ہے۔ جب ہم کسی زمانہ کا تصوری اعادہ کرتے ہیں اور اس کا اندازہ ان واقعات کی تعداد و تنوع سے کرنا چاہتے ہیں، جو اس میں واقع ہوئے تھے، تو جو زمانہ لطف سے گزرا تھا، وہ نسبتًہ طویل معلوم ہوتا ہے۔ اور جو بے لطفی و بدمزگی سے گزرا تھا، وہ کم معلوم ہوتا ہے۔ جو ایام (جبکہ وہ واقعۃً گزر رہے تھے) کسی طرح ختم ہوئے ہی نہیں آتے تھے، وہ تصوری اعادہ میں گویا سکڑے جاتے ہیں، بخلاف اسکے جو ایام بجائے خود ایسے معلوم ہوتے تھے، کہ بہت جلد ختم ہوئے جا رہے ہیں، ان پر جب ہم سلسلۂ تصورات کی صورت میں دوبارہ نظر کرتے ہیں، تو گویا وہ کچھ پھیل سے جاتے ہیں۔

کتاب چہارم

عمل تصور و تعقل

باب (۱)

تصورات اور تمثالات

(۱)

۱۔ تمہید عمل ادراک کے بعد اب عمل تصور پر بحث کی باری ہے۔ یعنے یہاں تک اُس ذہنی فعلیت سے بحث تھی، جس کا تعلق خارجی ارتسامات سے ہوتا ہے، اور جو براہ راست حرکت جسم سے وابستہ ہوتی ہے، لیکن آگے ان افعال ذہن سے بحث ہوگی، جن کا عمل خارجی تہیجات سے بے نیاز ہوتا ہے، اور جو براہ راست دماغ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابتک ہم نے آزادیا مستقل بالذات تصورات پر اسی حد تک بحث کی ہے جس حد تک کہ اصولاً ادراکی نوعیت کے اعمال میں بطور تتمہ انکی ضرورت پڑتی ہے۔ آئندہ ہم کو ان اعمال پر غور کرنا ہے، جن کی تکمیل ایسے مستقل تصورات سے ہوتی ہے، جو اپنے عمل میں واقعی ادراک سے مستغنی ہوتے ہیں۔ لیکن متعین و واضح تصورات علی العموم اپنے مقابل کی واضح یا ممتاز تمثالات سے اُسی طرح وابستہ ہوتے ہیں، جس طرح کہ ادراکات واقعی

حسوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس اعلیٰ ذہنی فعلیت (یعنی تصوری عمل۔م) کی مخصوص ماہیت و وظیفہ کو بیان کرنے سے پہلے کسی قدر احتیاط کے ساتھ ذہنی تمثال کے نوعی خصائص کو جانچ لینا ضروری ہے یعنی کسی شئے کا مجرد تمثل اس کے واقعی ادراک سے کن وجوہ کی بنا پر اختلاف رکھتا ہے؟

اس بات کو صاف طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ جن بصری تجربات کو "بعدی تمثالات" کہا جاتا ہے، وہ خواہ ایجابی ہوں یا سلبی دونوں، دراصل "بعدی حس" ہوتے ہیں، کیونکہ یہ خارجی ہیج کے ختم ہو جانے کے بعد، اسی کے بقیہ ہیجان پر مبنی ہوتے ہیں، اور اسی لئے انکو تمثالات نہیں سمجھا جاسکتا۔ انکو حافظہ کی ابتدائی تمثال سے بہ آسانی ممتاز کیا جاسکتا ہے یہ تمثال کسی شئے کا ایک خاص قسم کا واضح و متعین تصوری احضار ہوتی ہے جس کو ہم اس شئے کے فوری ادراک کے بعد توجہ کی مناسب کوشش سے قائم رکھ سکتے ہیں یا جس کا فوراً ہی بعد از ادراک اعادہ کر سکتے ہیں، بخلاف اس کے جس چیز کو تمثال بعدی کہا جاتا ہے وہ توجہ کی کسی کوشش پر نہیں موقوف ہوتی، بلکہ ہیج خارجی کے بقیہ اثر پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ بڑی حد تک نہایت سرعت کے ساتھ ایجابی سے سلبی نوعیت میں تبدیل ہو جاتی، اور ایسی ترمیمات کو قبول کر لیتی ہے، جن کا اثر حافظہ کی ابتدائی تمثال پر نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں ایک اور بیّن و اہم فرق بھی ان دونوں میں پایا جاتا ہے، وہ یہ کہ اشیائے مدرکہ کی مکانی ترتیب کچھ بھی ہو، لیکن ان کے مقابل کی "بعدی تمثالات"، ہمیشہ ایک سطح پھیلاؤ کی صورت رکھتی ہیں۔ بخلاف اس کے حافظہ کی ابتدائی تمثال اور عام طور سے دیگر تصوری تمثالات میں اصل ادراک کی مرئی ہیئت و جسامت کا اعادہ ہوتا ہے۔

۲۔ تمثال و تصور کا باہمی فرق و تعلق

جسطرح ادراک بغیر حس کے نہیں پایا جاتا، اسی طرح تصور بغیر تمثال کے نہیں پایا جاسکتا۔ پھر بھی تمثال بعینہ تصور نہیں ہوتی، جیسا کہ حس بعینہ ادراک نہیں ہے۔ تمثال تغیر تصور کا صرف ایک جز ہے، باقی دوسرا اور زیادہ اہم جز وہ معنی ہیں، جن کی تمثال حامل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ میں نواب ویلنگٹن کا خیال کروں، تو جو تمثال میرے شعور کے سامنے ہوگی ممکن ہے، کہ وہ عقاب[1] کی سی ناک کا

---

[1] نواب مذکور کی ناک عقاب کی چونچ کی سی تھی۔

محض ایک دھندلا خاکہ ہو۔ لیکن یہ خاکہ نواب ویلنگٹن کا تصور نہیں ہے، کیونکہ نواب مذکور کے متعلق میرا تصور بہت سے پیچیدہ ذہنی اعمال کا ایک مجموعی نتیجہ ہے، جس میں مثلاً نپیپیر کی کتاب "جنگ جزیرہ نما" کا پڑھنا وغیرہ داخل ہے۔ اگر میں عقاب کی سی ناک رکھنے والے کسی اور شخص کا خیال کر رہا ہوتا، تو گو تمثال وہی ہوتی، تاہم میری ذہنی حالت بالکل جداگانہ ہوتی۔ جس سے معلوم ہوا، کہ ایک ہی تمثال قرینہ اور حالات کے اختلاف کے مطابق نہایت ہی مختلف معنی کی حامل ہوسکتی ہے۔ اس لئے کہ تمثال کے معنی اپنے اس سلسلۂ خیال کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں، جس میں یہ واقع ہوئی ہے۔

بعض لوگ، خصوصاً جو تجریدی خیالات میں مشغول رہتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ انکے اندر ذہنی تمثال کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہوتا۔ بات یہ ہے، کہ ایسے لوگ بصری تمثالات پیدا کرنے سے بالکلیہ یا تقریباً قاصر ہوتے ہیں، ساتھ ہی ہوسکتا ہے کہ لمسی تجربات کے ذہنی اعادہ کی عام قوت بھی اُن میں نہایت ہی ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہو۔ یہ لوگ اپنے سلسلۂ تصورات میں جن تمثالات کے سہارے پر چلتے ہیں، وہ زیادہ تر یا تمام تر لفظی ہوتے ہیں۔ تمثال کے طور پر یہ لوگ ذہن میں جس شے کا اعادہ کرتے ہیں، وہ تلفظ کا حرکی عمل یا الفاظ کی آواز یا دونوں چیزیں ہوتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں شعور کے سامنے تمام تر صرف الفاظ اور اُن کے معنی ہی ہوتے ہیں۔ جو اشیا کے مشابہ تمثالات کا وجود نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ ان لوگوں کا عمل فکر بغیر تمثالات کے واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ نفسیاتی معنی میں لفظی تمثال بھی اسی طرح تمثال ہے جسطرح کہ کسی شے کی بصری تصویر۔

لیکن لفظی تمثال کی نسبت یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ وہ خصوصیت کے ساتھ جس قسم کے معنی پر دلالت کے لئے موزوں ہوتی ہے، بصری تصویر یا اشیاء محسوسہ کے دیگر نقلی اعادات کی دلالت ان معنی پر نہایت ہی ناقص ہوتی ہے۔ تعقلی فکر کے تمام اعلیٰ مراتب الفاظ ہی کی وساطت سے ممکن ہوتے ہیں۔ کیونکہ تعقل کے معنی جزئیات کے بجائے اُس کل پر فکر کے ہیں جو اُن جزئیات کو محیط و مشتمل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں زندگی یا حیات کا خیال کروں، تو میرے خیال کا تعلق ایک ایسے عمومی و کلی نوعیت کے عمل سے ہوتا ہے، جو خاص خاص طرح کے بے شمار جزئی مظاہر کو مشتمل ہے۔ لفظ حیات ان کثیر مظاہر کے بجائے ہماری توجہ کو عمل زندگی کی مشترک و عمومی صورت پر مرکوز کردیتا ہے۔ باقی جو ذہنی تصویر کسی زندہ شے کی نقل ہوتی ہے وہ اس

مشترک مفہوم کو ادا کرنے کے لئے لفظ حیات کے مقابلہ میں کم موزوں ہوتی ہے۔ چنانچہ جس ذہن کا محض اس قسم کی تصاویر یا دیگر تمثالات ہی پر دارومدار ہو، وہ پہلے پہل حیات کا کلی تعقل کبھی نہیں قائم کرسکتا کیونکہ محاکاتی تمثال زندگی کے کسی نہایت واضح وجزئی مظہر کی نمائندگی کے لئے موزوں ہوتی ہے نہ کہ ان جزئی مظاہر کے مقابلہ میں کلی مفہوم کے لئے۔

عمل تعقل کو عمل تصور ہی کی ایک زیادہ ترقی یافتہ صورت قرار دیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا، کہ گویہ ترقی بتدریج واقع ہوتی ہے، تاہم تعقل کے جراثیم ادنی درجہ کے سلاسل تصورات تک میں پائے جاتے ہیں۔ یہاں ہم کو جس چیز سے بحث ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ ترقی تعقل کی اعلی صورتیں بھی تمثال کو مستلزم ہوتی ہیں، گویہ تمثال محض لفظی ہی کیوں نہ ہو، جیساکہ اکثر ہوتا ہے یا اس کی نوعیت محض ریاضیاتی علامات کی سی ہو۔ اس باب میں آگے ہم کو ذہنی تمثال کی عام ماہیت پر، اس لحاظ سے بحث کرنی ہے، کہ وہ واقعی حسوں یا یہ الفاظ دیگر ارتسامات سے ممتاز وجداگانہ شئے ہیں۔

۳۔ فکر بے تمثال — حس جس چیز کا ہم ادراک کرتے ہیں، وہ محض حس کبھی نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایک ایسی حس ہوتی ہے، جو بوقت تجربہ نفس اپنے وجود سے کچھ زیادہ معنی رکھتی ہے۔ یہ معنی کچھ تو اصلی ہوتے ہیں اور کچھ اکتسابی۔ یہی حال تمثالات کا ہے۔ ایک اہم فرق کے علاوہ، حس کے اصلی معنی اس کے تمثالی اعادہ میں بھی علی حالہ قائم رہتے ہیں۔ وہ فرق یہ ہے، کہ خارجی اشیا کا واقعی وجود براہ راست اور آخری طور پر صرف واقعی حس ہی سے معلوم ومتعین ہوتا ہے۔ اکتسابی معنی ارتسامات وتمثالات دونوں میں، ان میلانات واشتغالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو مستمر توجہ کے سابق اعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ سابقہ میلانات، بلاکسی واضح یا ممتاز تمثال کے اعادہ کے کیوں نہیں عمل کرتے اور باوجود اس عدم اعادہ کے کم ازکم مبہم طور پر معنی فہمی کا کام کیوں نہیں دیتے؟ اس قسم کے وقوف معنی کی نسبت یہ فرض کرنا ضروری نہیں ہے، کہ یہ تجربۂ بالذات سے قطع نظر کے خالص فکر پر مشتمل ہوتا ہے۔ کیونکہ ذہنی میلانات کا عمل وانبعاث بعض اوقات تجربہ کی ایسی مبہم ترمیمات، اور ایسی خاص قسم کی اصناف حسیت کو یقیناً متضمن ہوتا ہے، جو تمثالات کی صورت نہیں رکھتیں، اور کم ازکم بظاہر اس فرض میں کوئی قباحت نہیں نظر آتی، کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں، کہ بے تمثال افکار

(خیالات کا وقوع نہ ہوتا ہو۔ بلکہ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا ہوتا ہے۔ میں یہاں اُن بے تمثال افکار کی کوئی عام تحقیقات نہیں کرنا چاہتا۔ البتہ اتنا بتا دینا ضروری ہے، کہ یہ معمولی سلاسل تصورات میں داخل ہوتے ہیں۔ اور ان کا کام اُن رخنوں کو پُر کرنا ہوتا ہے جو مناسب یا حسب موقع تمثالات سے خالی ہوتے ہیں۔ مثلاً جب میں کسی مضمون کے متعلق سوچ رہا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ میرے خیالات نسبتہً آسانی و آزادی کے ساتھ آگے بڑھتے جاتے ہیں، اور لفظی یا دیگر تمثالات یکے بعد دیگرے آتی جاتی ہیں، لیکن ساتھ ہی ایسے مواقع بھی آجاتے ہیں، کہ مجھ کو اپنے خیال کے واضح و متعین بنانے میں زحمت ہوتی ہے۔ با این ہمہ اس سارے مضمون اور اس کے ایک خاص پہلو کے متعلق میرا انہماک علی حالہ جاری رہ سکتا ہے۔ اسی طرح یہ ہوسکتا ہے۔ کہ اس مضمون سے متعلق میلانات برابر ہیجان وانبعاث کی حالت میں ہوں، اور میرا بالذات فوری تجربہ مجموعی حیثیت سے ایک خاص رنگ رکھتا ہو، پھر بھی میرا ذہن ہجوم کرنے والے خیالات کو واضح و متعین تمثالات کی صورت میں دیکھنے سے قاصر ہو۔

اس قسم کے بے تمثال انتقالات ذہنی کبھی زیادہ دیر تک قائم رہتے ہیں اور کبھی کم۔ بعض اشخاص کو ذہنی حیات میں ان کا زیادہ حصہ ہوتا ہے، اور بعض کی کم۔ یہ بارہا اس سرعت کے ساتھ گزر جاتے ہیں، کہ اگر ہم ان کو معلوم کرنے کے لئے تیار ہوں، جب بھی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے پروفیسر جیمس کا یہ دعویٰ صحیح ہوسکتا ہے، کہ اس قسم کی ذہنی کیفیات تمثالی تصورات کی درمیانی کڑیوں کی حیثیت سے ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ اس خیال کی رو سے شعور کا بہاؤ گویا "پرند کی سی زندگی" ہے، جو اڑانوں اور ٹھانوں سے مرکب ہوتی ہے ... بیٹھان کی جگہیں تو وہ ہیں جو عموماً کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثلات سے مشغول ہوتی ہیں۔ اڑان کی جگہیں ان علائق سے پر ہوتی ہیں، جو زیادہ تر ان امور کے لئے ہیں پائے جاتے ہیں، جن پر نسبتہً سکون (بیٹھان) کے دقفوں میں غور کیا جاتا ہے۔ فکر کے بہاؤ میں بیٹھان کی جگہوں کا نام ہم "وقیامی اجزا" رکھے لیتے ہیں، اور اڑان کی جگہوں کا گزشتنی یا مروری اجزا۔[1] لیکن یہ ملحوظ رکھنا چاہیئے، کہ فکر بے تمثال کا وقوع صرف مروری ہی کیفیات تک محدود نہیں

---

[1] جیمس کی کتاب "اصول نفسیات" جلد اول صفحہ ۲۴۳

ہے۔ بلکہ بعض اوقات یہ اس مجموعی نتیجہ پر مبنی نقطۂ نظر کو مشتمل ہوتی ہے، جس تک ہم بتدریج پہنچتے ہیں۔ مثلاً کسی نظم یا کسی ترانہ کے سننے کے بعد یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم اس کے الفاظ واصوات کو بھول جائیں، درانحالیکہ ان کا اثر ہماری روح کے اندر زندہ رہے۔ اسی طرح کسی قطعۂ زمین یا منظر کو لو، کہ جس کا متعین خاکہ مدت ہوئی ہمارے حافظہ سے محو ہو چکا ہے، پھر بھی اسکا ایک مجموعی اثر قائم رہ سکتا ہے۔ ایسی صورتوں میں تفصیلات کی کثرت ایک ایسے مجموعہ میں فنا ہو جاتی ہے، جس کو ہم دوبارہ صرف بادل ناخواستہ تفہیم کی غرض سے اس کے ترکیبی اجزا میں تحلیل کرتے ہیں[1]۔"

۴۔ ارتسام اور تمثال میں مماثلت

تمثال کم و بیش اپنے ارتسام کے (جس کا یہ اعادہ ہوتی ہے) مشابہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اعادہ کا اصلی ارتسام سے آسانی کے ساتھ امتیاز کیا جا سکتا ہے، لہٰذا ان دونوں میں کسی اہم اختلاف یا اختلافات کا پایا جانا ضروری ہے۔ لیکن اختلافات سے پہلے ان کے وجوہِ مماثلت کا معلوم کر لینا فی الجملہ آسان ہے رنگ و آواز وغیرہ تمام حسی صفات اور ان کی احضار اور تمثال دونوں کی ترکیب یا تعمیر میں داخل ہوتے ہیں۔ اور یہ صفات تمثال میں صرف اس لئے پائے جا سکتے ہیں، کہ پہلے ارتسامی تجربہ میں پائے جا چکے ہیں۔ نیز ارتسام کے اکتسابی معنی، اس کی مکانی و زمانی ترتیب اور اس کے اختلافات بھی تمثال میں موجود ہوتے ہیں۔ البتہ تمثالی اعادہ اپنی ارتسامی اصل سے، جس مات میں زیادہ اختلاف رکھتا ہے، وہ مرتبہ صحت و وضاحت ہے۔ لیکن اس بارے میں افراد میں باہم بہت فرق ہوتا ہے مثلاً بعض افراد رنگ کا اعادہ مشکل کر سکتے ہیں اور بعض زیادہ وضاحت و صحت کے ساتھ کر سکتے ہیں جو شخص رنگوں کے تمثالی اعادہ سے تقریباً بالکلیہ عاجز ہے، ممکن ہے کہ وہ آوازوں کا اعادہ صفائی و صحت کے ساتھ کر سکتا ہو۔ بعض آدمی بُو کے اعادہ کے قطعاً ناقابل ہوتے ہیں، اور بعض دیگر حسی صفات کے مقابل میں بُو کا اعادہ زیادہ واضح طور پر کر سکتے ہیں۔

اس فرق کا مختلف افراد کے سلسلۂ تصورات کی عام نوعیت و خصوصیت پر اہم اثر پڑتا ہے۔ بعض لوگ اپنے سلسلۂ تصورات میں زیادہ تر بصری تمثال سے کام لیتے ہیں، بعض

---

[1] ڈوئزر کی Microcosms بکٹ، باب ۲، مترجمہ مس جونس۔ ڈوئزر کے پیش نظر معرف فکر بے تمثال کا امکان نہیں ہے، بلکہ خالص فوق الحس وجدان کا ہے۔

سمعی سے، اور بعض حرکی تجربات کے اعادہ سے۔ ان انتہائی صورتوں کے بیچ میں بہت سے درمیانی مراتب بھی پائے جاتے ہیں۔

۵۔ ارتسام واعادہ کے نوعی اختلافات

(الف) تمثال کی جزویت۔ جو حسی تجربہ ہم کو واقعاً کسی وقت ہوتا ہے وہ ایک مسلسل مجموعہ ہوتا ہے لمسی یا سردی و گرمی کے خاص ارتسامات ان ارتسامی تجربات کے ساتھ ملکر، جو جلد کی ذہنی حس سطح کے عام مستمر ہیجان پر مبنی ہوتے ہیں، ایک غیر منکسر وحدت بناتے ہیں۔ صوتی تموجات کا امتزاج صرف سمعی حسوں کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ ان لمسی حسوں کا بھی موجب ہوتا ہے، جو کان کے بیرونی یا دیگر اجزا پر ان تموجات کے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ لمسی تجربات، ایک طرف تو عام جلدی حس کا جز ہوتے ہیں، اور دوسری طرف آواز کے خاص حسوں کے ساتھ اس طرح متحد ہوتے ہیں، کہ ان کو ممتاز کرنے کے لئے تحلیل کی کوشش کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ذوقی حس بھی زبان اور تالو کی لمسی حسوں کی مخلوط ہوتی ہے، اور ان کے واسطہ سے عام جلدی ارتسام میں ملجاتی ہے۔

بصارت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر بصری ارتسام، اُس مجموعی تجربہ کا جز ہوتا ہے جو شبکیہ کے تماہا ہیجاں سے پیدا ہوتا ہے، اور بصری حس کا سارا مجموعہ اُن لمسی اور عضلی تجربات کے ساتھ جکڑا ہوتا ہے، جو آنکھ کے پپوٹے اور ڈھیلے کی وضع وحرکت سے پیدا ہوتے ہیں مفاصل، رباطات اور عضلات کی تمام حسیں کہنا چاہئے، کہ ایک عام مجموعی وحدت میں داخل ہوتی ہیں۔ بالآخر یہ کہ لمس، لصر، آواز، مزہ، بو، رباطات، مفاصل اور عضلات سب کی خاص خاص حسیں عضوی حسیت، اور اس کے تغیرات کے ساتھ مخلوط ہوتی ہیں۔

ذہنی تمثال میں اس سارے مجموعہ کا احیا یا اعادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ تمثال کے حسی عامر ارتسام کے اُس مجموعی تجربہ سے منفک کر لئے جاتے ہیں، جس کا کہ واقعی حسوں کی صورت میں، وہ جز ہوتے مثلاً اگر ہم آواز کو کسی وقت اپنے ذہن میں متمثل کریں، تو یہ تمثالی آواز اپنے کل کا جز نہ ہوگی، جس میں کہ اس وقت کے جلدی، حرکی، عضوی وغیرہ تمام اصناف حس شامل ہوں۔ صوتی تموجات سے کان میں جو حس بھی پیدا ہو، وہ عام مجموعہ میں داخل ہوگی لیکن، تو آواز محض ذہنی اعادہ ہے، وہ اس ارتسامی مجموعہ سے خارج اور علٰحدہ رہتی ہے یہی حال بصری تمثال کا ہے، کہ خالص بصری تجربہ کی حیثیت سے یہ کیسی ہی صاف ومکمل کیوں نہ ہو، لیکن عام مجموعہ سے ہر حال یہ منفصل ہوگی۔ کیونکہ اس مجموعہ میں صرف وہ تجربات داخل ہوتے

ہیں، جو تشکیلیہ یا کسی دوسری ایسی ہی شے کے واقعی ہیجان کا نتیجہ ہوں۔ غرض ایک عام دعوی ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ واقعی حس کے مقابلہ میں ذہنی تمثال کی نوعیت کم و بیش ایک جزئی سی ہوتی ہے۔ تمثال میں جن حسی عناصر کا اعادہ ہوتا ہے، وہ اپنے دگر حسی لواحق سے منقطع ایک علٰحدہ صورت میں نظر آتے ہیں۔ تمثال اور ادراک کے مابین فروق میں یہ ایک بڑا، بلکہ شاید سب سے زیادہ اہم فرق ہے۔

(ب) شدت۔ ہیوم نے بالکل ٹھیک کہا ہے، کہ تمثالات کے مقابلہ میں ادراکات کا "اثر ذہن پر بہایت قوت یا شدت کے ساتھ ہوتا ہے" لیکن یہ تعبیر ذرا مبہم ہے۔ لہذا اس قوت یا اس شدت کو جو ہیوم وغیرہ کے نزدیک حس کا مابہ الامتیاز ہے بڑی احتیاط و ہوشیاری سے جانچنا چاہئے، کہ اس کی نوعیت کیا ہے۔

ہم یہ دعوی نہیں کر سکتے، کہ آواز یا رنگ کا ذہنی اعادہ اپنے مقابل کی حس سے ہمیشہ زیادہ بلند یا زیادہ روشن ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے معلوم یہ ہوتا ہے کہ حسی صفت کے مراتب میں جو حسی تغیرات ہوتے ہیں، وہ بہت کچھ اسی طرح قابل اعادہ ہوتے ہیں جس طرح کہ صفی تغیرات۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ذہن میں برقی روشنی کا اعادہ کریں اور پھر شمع کی نسبتہً دھندلی روشنی کو واقعاً دیکھیں۔ اس صورت میں ہم تمثال اور ادراک کا موازنہ کر کے کہہ سکتے ہیں، کہ برقی روشنی کا ذہنی اعادہ و تمثال شمعی روشنی کے واقعی حسی ادراک سے چمک میں بڑھا ہوا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ حسی صفات کے مختلف مراتب کو مستحضر کر لے کی قوت مختلف اشخاص میں اسطرح مختلف و متفاوت ہوتی ہے، جسطرح کہ جو ان صفات کے استحضار کی قوت لیکن اعادہ و استحضار کی اچھی قوت رکھنے والے لوگ اعلی مراتب کے استحضار پر قادر ہوتے ہیں مثلاً اس قسم کی اچھی قوت استحضار رکھنے والا آدمی صبح کے ناشتہ کے متعلق اپنی ذہنی تصویر کے بیانمیں کہتا ہے، کہ "مجھ کسی دوسری چیز کی بہ نسبت رنگ کے اعادہ میں زیادہ قوت رکھتا ہوں۔ فرض کرو، کہ اگر میں ایک پھولدار پلیٹ کی اپنی یاد کی مدد سے تصویر بنانا چاہوں، تو اصل پھولوں کی رنگ وغیرہ کو میں بالکل ٹھیک ٹھیک اتار سکونگا۔ کیونکہ ناشتہ کے دسترخوان پر جو چیز موجود تھی اس کا رنگ میری آنکھوں کے سامنے نہایت واضح اور نمایاں طور پر موجود ہے"[1]

---

[1] "اصول نفسیات" مصنفہ جیمس۔ جلد دوم صفحہ ۵۷۔

تو پھر کیا ہم کو تمثال وادراک کی اس تفریق کو نہ قبول کرنا چاہیئے، کہ تمثال دھندلی اور ادراک اجاگر ہوتا ہے؟ بلاشبہہ اس تفریق کو نہ قبول کرنا ممکن تو ہے کیونکہ ایسے دیگر اختلافات وفرق موجود ہیں، جو معمولاً دونوں میں التباس سے بچانے کے لئے کافی خیال کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ایک ایسے فرق کو نظرانداز کر لینے میں، جو نفسیات اور معمولی زندگی دونوں میں عموماً مسلم ہے، ذرا تامل سے کام لینا چاہیئے۔ البتہ اگر ہم اس کو قبول کرتے ہیں، تو ساتھ ہی "اجاگرین" سے ہمکو کوئی ایسی شے مراد لینی پڑیگی جو مراتب شدت سے مختلف ہو، اس لئے کہ شدت ارتسام اور تمثال دونوں میں یکساں طور پر پائی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ سوال کہ پھر اس اجاگرین سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب خود ہیوم کے مذکورۂ بالا الفاظ میں موجود ہے اسکے نزدیک تمثال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی خصوصیت وہ قوت وشدت ہے، جس کے ساتھ یہ ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ یہ قوت وشدت کے ساتھ ذہن پر اثر کرنا ہی پتہ کی بات ہے۔ اور ان دونوں میں جو اصلی فرق ہے، وہ محض مرتبہ کا نہیں بلکہ نوعیت کا ہے۔ کیونکہ تمثالات ہمارے ذہن کو جس نوعیت سے متاثر کرتے ہیں وہ واقعی حس سے مختلف ہوتی ہے۔

اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے اس کی زیادہ واضح ونمایاں صورتوں پر غور کرنا چاہیئے سب سے زیادہ نمایاں یہ فرق اس صورت میں ہوتا ہے، جب کہ حس اس زور وشدت کے ساتھ ہمارے شعور میں داخل ہوتی یا اس پر ضرب لگاتی ہے، کہ ہماری ذہنی فعلیت کی معمولی روانی مختل ہو جاتی ہے۔ مثلاً آنکھوں کو چوندھیا دینے والی بجلی کی کوند، یا ریل کی سیٹی کی کانوں میں گھسنے والی تیز آواز۔ سیٹی کی یہ آواز ہمارے شعور پر جس طرح اثر کرتی ہے، وہ گویا ایک شدید واختلال انگیز حملہ ہوتا ہے۔ اب جو شخص اعادۂ آواز کی غیر معمولی قابلیت رکھتا ہے، وہ ایک معنی کر کے شاید اس کی بلندی وپستی کے مراتب کا تو خاصی صحت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کرسکتا ہے، لیکن شعور میں اس کے وقوع کا طریقہ مختلف ہوگا۔ آواز کا ذہنی اعادہ ذہن کو اس طرح متاثر نہ کریگا، جسطرح کہ واقعی آواز متاثر کرتی ہے کیونکہ محض کوئی تمثال اسطرح ذہن کو کبھی متاثر نہیں کرتی۔

اس قسم کے تجربات میں، جیسا کہ ریل کی سیٹی کا ہوتا ہے، تنہا ابتدائی ارتسام ہی کام نہیں کرتا۔ بلکہ سارے نظام عضوی پر ایک اثر پڑتا ہے، جس سے بہت سی عضوی وحرکی حسیں پیدا ہوتی ہیں۔ ذہنی اعادہ میں ان حرکی وعضوی حسوں کا اعادہ نہایت ناقص طور پر ہوتا ہے۔ لہذا کہا جاسکتا ہے، کہ حس کے واقعی تجربہ میں جو شدت پائی جاتی ہے، وہ ان ہی عضوی حسوں کی

بنا پر پائی جاتی ہے، اب ظاہر ہے، کہ اگر یہ شدت خود ان میں نہ موجود ہو، تو ہمارے حسی تجربہ میں یہ اس کو کیسے پیدا کر سکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حسوں کی نوعیت نہایت مخلل اندازانہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر عضوی حس شدت و خلل اندازی کے ساتھ ذہن کو متاثر کر سکتی ہے، تو کوئی وجہ نہیں، کہ دیگر حسوں میں بھی یہی بات نہ پائی جاتی ہو۔ مگر اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے بالآخر مطالعۂ نفس ہی کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ ریل کی سیٹی کی صورت میں اگر ہم مطالعۂ نفس سے کام لیں تو معلوم ہوگا، کہ خود اس کی آواز بھی اسی طرح خلل اندازانہ نوعیت کی ہوتی ہے جس طرح کہ وہ عضوی حسیں آواز کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ عضوی حسیں آواز کے شروع ہونے کے تقریباً ایک سکنڈ بعد پیدا ہوتی ہیں، حالانکہ خود آواز ابتدا ہی سے اختلال انگیز ہوتی ہے۔

ریل کی سیٹی اختلال و شدت پیدا کرنے والی حس کی ایک انتہائی صورت ہے۔ ورنہ زیادہ تعداد ایسی صورتوں کی ہوتی ہے، جن میں کہ ذہن پر حسوں کی ضرب و تاثیر اس درجہ اختلال انگیز نہیں ہوتی۔ مثلاً کسی گرجے کے سامنے سے ہم گزر رہے ہوں تو اس کے گھنٹہ کی آواز ہمارے شعور پر خاصا قوی و شدید اثر رکھتی ہے۔ لیکن اس اثر کا اختلال انگیز ہونا ضروری نہیں۔ اور نہ اس کے ساتھ نمایاں عضوی حسوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ تاہم ہم اس میں ایک اس نفوذ یا زور یقیناً پاتا جاتا ہے، جو ریل کی سیٹی سے مماثل ہے۔ یہی تمام ایسے حسوں پر صادق آتا ہے، جو معمولی و معتاد ہیج سے قوی تر ہیج کی پیدا کردہ ہوتی ہیں۔ لیکن شدت ہیج کی ایک خاص معمولی سطح ایسی ہوتی ہے، کہ جس کے نیچے یا جس تک ہم قدرتاً حس کی نفوذی حیثیت کو اس وقت تک محسوس کرے جب تک کہ یہ دفعتاً اور خلاف توقع نہ ہو۔ شدت کے ان ادنیٰ مراتب میں معمولاً ہماری توجہ حس کے نفوذ، قوت کی طرف منعطف نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا، کہ یہ قوت سرے سے موجود ہی نہیں ہوتی۔ کیونکہ توجہ علی العموم مانوس اور معمولی چیزوں کی طرف نہیں، بلکہ صرف ایسی ہی چیزوں کی طرف منعطف ہوتی ہے، جو نسبتاً نامانوس ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ بالکل قدرتی امر ہے، کہ حسی تجربہ کی اس اختیاری خصوصیت کی جانب جس کو ذہن پر ضرب و تاثیر وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہماری توجہ معمولاً اسی وقت منعطف ہو، جب کہ اس کی شدت کسی نہ کسی حد تک غیر معمولی درجہ کی ہو۔

اگر ہم ارتسامات کا ارتسامات سے موازنہ کرنے کی جگہ تمثالات سے انکا موازنہ کریں، تو شدت کے ادنیٰ و معمولی مراتب میں بھی حسی تجربہ کی مذکورۂ بالا امتیازی خصوصیت

کا پتہ چل سکتا ہے۔ مثلاً اگر سپید کاغذ کا ایک ٹکڑا ہم دیکھیں، اور پھر اپنی آنکھیں بند کر کے اس کی ذہنی تصویر پیدا کریں، تو اس تمثال میں کاغذ کی سپیدی کا تقریباً اپنی اصلی مرئی صورت میں اعادہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم دوبارہ اپنی آنکھیں کھولیں، اور اس ذہنی تصویر سے واقعی ادراک کا موازنہ کریں، تو ہم کو ایک ایسا فرق ضرور محسوس ہوگا، جس کی تعبیر صرف یہی کہہ کر کی جا سکتی ہے، کہ تمثال ذہن پر اس طرح ضرب نہیں لگاتی، جس طرح کہ واقعی ادراک لگاتا ہے۔ اسی اختبار کو ہم ایک دوسری طرح بھی کر سکتے ہیں، کہ پہلے ہم برقی روشنی کی تصویر اپنے ذہن میں پیدا کریں، اور پھر اس سے کسی دھندلی روشنی مثلاً شمع کو دیکھیں۔ تو ظاہر ہے برقی روشنی کی تمثالی چمک شمع کی روشنی کی واقعی چمک سے بڑھی ہوئی ہوگی۔ مگر اس ہم شمع کو دیکھنے سے حک کی جو واقعی حس پیدا ہوتی ہے وہ شعور میں جس طرح داخل و جاگزیں ہوتی ہے، اس کی نوعیت برقی روشنی کی محض ذہنی تصویر سے مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ شمع کی واقعی حس ذہن پر ایک خاص طرح کی قوت و شدت کے ساتھ اثر کرتی ہے، اور یہ بات ذہنی تمثال میں نہیں پائی جاتی۔

غرض اس ساری بحث کا ماحصل یہ ہے، کہ تمثال و ادراک میں دھندلے اور اجاگر ہونے کا جو فرق پایا جاتا ہے، وہ درجہ کا نہیں، بلکہ نوعیت کا ہے۔ ادراک میں جو ایک ملل اندازی سی پائی جاتی ہے، تمثال میں اس کا وجود نہیں ہوتا۔ شدت مہیج میں تفاوت کے اعتبار سے تاثیر ادراک کے مراتب قوت یا شدت میں فرق ہوتا ہے۔ اور شدت حس سے ہم معمولاً جو کچھ مراد لیتے ہیں یہ قوت کسی نہ کسی حد تک لازماً اس کا جز ہوتی ہے۔ لیکن ذہنی تمثال میں یہ جز قطعاً مفقود ہوتا ہے۔ چونکہ یہ شدت خاص طور پر ارتسامات کا مابہ الامتیاز ہے لہذا ہم اس کو ارتسامی شدت سے موسوم کر سکتے ہیں۔ یہ ارتسامی شدت اچانک پن سے بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک معمولی خفیف آواز، جب کہ یہ بالکل خلاف توقع سنائی دے، تو ہمارے شعور میں یک گونہ شدت کے ساتھ داخل ہوگی لیکن دراصل ارتسامی شدت کی کمی بیشی کی شدت پر موقوف ہوتی ہے۔ جس قدر مہیج کی شدت کم ہوگی اسی قدر یہ تمثال کے مقابلہ میں ادراک کی امتیازی علامت کا کم کام دیگی۔ اس لئے جب یہ بہت ہی کم اور خفیف ہوتی ہے، تو عملاً بے اثر ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک نہایت ہی دھیمی آواز اور اس کے ذہنی استحضار میں ممکن ہے کہ امتیاز نہ ہو سکے۔ یہ امکان اختبار سے ثابت ہو چکا ہے۔ لیکن یہ اس امر کی کوئی صحیح دلیل نہیں ہے (جیسا کہ بعضے خیال کرتے ہیں) کہ تمثال اور ادراک میں محض درجہ کا فرق ہے

(ج) وضاحت۔ ادراکات کے مقابلہ میں تمثالات کی حیثیت بہت کچھ ایک خاکہ یا نقشہ کی سی ہوتی ہے اور اس خاکہ کا پُر کرنے والا جزو، جو واقعی حسی تجربہ میں پایا جاتا ہے اعادۂ ذہنی میں مفقود ہوتا ہے اسلئے اعادہ ایک مٹا مٹا سا نشان معلوم ہوتا ہے۔

لیکن یہ قاعدہ بلا استثنا تمام تمثالات پر نہیں صادق آتا۔ کیونکہ اگر سب نہیں، تو اکثر اشخاص بعض اصناف تجربہ کا صحیح و ممتاز طور پر اعادہ کر سکتے ہیں۔ مثلاً اندرونی زبان (جس کو عام بول چال میں دل سے باتیں کرنا کہتے ہیں۔ م) کو لو جو عموماً سلسلۂ فکر و خیال کی حامل ہوتی ہے، کہ یہ ب معاملات کا بھی جو مختلف اشخاص میں باہم تبادلۂ خیالات کا کام دیتی ہیں، اکثر نہایت صحیح اعادہ ہوتی ہے۔ بلکہ بہتیری صورتوں میں الفاظ کا وہی اعادہ کہا جا سکتا ہے، کہ جس طرح وہ بولے جاتے ہیں، اس کا ہوبہو مثنیٰ ہوتا ہے یعنی آواز اور لب وغیرہ کی تلفظی حرکت دونوں کا صاف و صحیح طریقہ سے اعادہ کیا جاتا ہے۔ ارتسامی شدت بلاشبہہ اس تمثالی اعادہ میں نہیں ہوتی۔ لیکن اسکی صفت یا کیفیت ادراک کی کیفیت سے ناقابل امتیاز ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں میں تلفظ کی حرکی فعلیت کا نہایت صحیح طور پر اعادہ ہوتا ہے۔ لیکن صوتی جز مفقود یا تقریباً مفقود ہوتا ہے۔ بعض لوگ اندرونی زبان کی جگہ یا اس کے ساتھ مطبوعہ یا تحریری نقوش کا اعادہ کرتے ہیں۔

جو لوگ الفاظ کی آوازوں کا انتہائی وضاحت کے ساتھ اعادہ کر سکتے ہیں، ممکن ہے، کہ وہ نامفہوم اصوات (مثلاً حیوانات کی۔ م) کا ایک نہایت ہی مبہم حیثیت سے زیادہ اعادہ نہ کر سکتے ہوں۔ ایسے لوگ جب ان نامفہوم اصوات کے اعادہ کی کوشش کرتے ہیں، تو بجائے ان کے وہ انسان کی نقل کی ہوئی کسی نہ کسی آواز کا اعادہ کر جاتے ہیں۔

ذہنی استحضار کے خاکہ ہونے کی بہترین مثال اُن مادی اشیا کے اعادۂ ظہور سے ملتی ہے، جن کا لمس و بصر کو ادراک ہوتا ہے اور جن کو آنکھ اور ہاتھ کی حرکات سے معلوم کیا جاتا ہے۔ گو بعضوں میں تو یہ اعادہ زیادہ تر لمسی و حرکی تمثالات پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اکثروں میں بصری مثال کا غلبہ ہوتا ہے یہاں ہم صرف بصری تمثال ہی کو لیتے ہیں۔ جو اکثر حرکی اعادہ کو بھی مشتمل ہوتی ہے۔ کیونکہ بہتیرے آدمیوں کی "ذہنی آنکھ" چیزوں کی شکل و صورت اور اسکے اجزا پر کہا جا سکتا ہے، کہ اسی طرح پھرتی ہے، جس طرح کہ جسمی آنکھ۔

یہ ظاہر ہے، کہ بصری تمثل کی قوت مختلف لوگوں میں نہایت مختلف ہوتی ہے۔ بعض بعض آدمیوں میں اس کی قابلیت نظر آتی ہے، کہ وہ اپنی دیکھی ہوئی شے کی ذہنی تصویر ایسی ہی صاف

واضح اور مفصل کھینچ سکتے ہیں، جو اصل سے بہت کم فرق رکھتی ہے۔ لیکن ان کا بیان بہت سی صورتوں میں ذرا احتیاط کے ساتھ قبول کرنا چاہئے۔ کیونکہ یہ علی العموم مطالعۂ نفس میں کچے ہوتے ہیں اور اپنا ما فی الضمیر پوری صحت کے ساتھ نہیں ادا کر سکتے۔ لیکن آدمی جب کسی خاص ضرورت کی بنا پر پوری کوشش سے کوئی بصری تمثل پیدا کرتا ہے تو اسمیں اور اُس تمثل میں جو معمولاً یہ اپنے سلسلۂ خیال میں استعمال کرتا ہے بہرحال ہمکو فرق کرنا چاہئے جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا کہ معمولی فکر و خیال ہیں، جو مثلاً الفاظ کے واسطہ سے انجام پاتا ہے، واقعی ادراک کی تفصیلات کا اعادہ نہ صرف غیر ضروری بلکہ عمل فکر میں سدراہ ہوتا ہے جو شخص ذہنی تصویر وضاحت وصفائی کے لحاظ سے واقعی ادراک کے برابر قائم کر سکتا ہو، وہ بھی معمولاً ایسا نہیں کرتا ہے کیونکہ یہ ایسا ہی ہوگا کہ جو آدمی بہت عمدہ کوزا جانتا ہے، وہ معمولی چلنے پھرنے کا کام بھی کودنے ہی سے لے۔ بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑکر جن کی ابھی پوری طرح تحقیقات نہیں ہو چکی ہے، ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ معمولاً واقعی رویت کے مقابلہ میں بصری تمثل کی نوعیت خاکہ کی سی یعنی دھندلی اور ٹٹی سی ہوتی ہے۔ بعض آدمیوں کا، (جن میں فشنر جیسے بہت سے مطالعۂ نفس کے ماہر علماء النفسیات بھی شامل ہیں) بصری تمثل اس درجہ خاکہ کا سا ہوتا ہے، کہ اگر اس کے وہ فقد لے ین میں ذرا اور زیادتی ہو، تو بس یہ سرے سے غائب ہی ہو جائے۔[1] ایسے اشخاص کی ذہنی تصویر کو دراصل تصویر کہنا ہی مشکل ہے۔ بلکہ اس کو حقیقۃً تصویر کا بھی ایک مٹا ہوا سا نشان یا سایہ کہنا چاہئے۔ فشنر کے الفاظ "ایسی ذہنی تصاویر کی بس ''ایک وہمی یا ظلی سی کیفیت رکھتے ہیں''! جو لوگ بصری تمثل کی فشنر سے بہت زیادہ قوت رکھتے ہیں، وہ بھی یہ تسلیم کرینگے کہ خود ان کے بصری تمثل کا بیشتر حصہ بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

جن لوگوں کی بصری قوت تمثل بہت زیادہ کمزور ہوتی ہے، ان کو اکثر یہ تک بتلانا مشکل ہو جاتا ہے، کہ وہ اپنی ذہنی آنکھ سے جو کچھ دیکھ رہے ہیں، وہ واقعاً کیا ہے۔ چنانچہ جیمس کے ایک شاگرد سے اپنے ناشتہ کی ذہنی تصویر بیان کرنے کو کہا گیا، تو اس کا جواب یہ تھا، کہ "متعین طور پر اس کے متعلق اپنے ذہن میں، مجھ کو کوئی بات نہیں ملتی۔ ہر چیز

---

[1] بعض بعض استثنائی صورتیں ایسی بھی ملتی ہیں، جن میں بصری تمثل کی قوت کہنا چاہئے، کہ تقریباً معدوم ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ لیڈز یونیورسٹی کے مسٹر ولٹن نے مجھ کو یقین دلاکر کہا، کہ ان میں تمثل بصری کی قوت کا نام و نشان تک نہیں ہے۔

نہایت مبہم ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں۔ میں کرسیوں کا شمار نہیں کر سکتا تفصیل سے مجھ کو کوئی شے نہیں نظر آتی۔ بس ایک عام اثر ہے، جس کی نسبت میں ٹھیک طور سے نہیں کہہ سکتا، کہ کیا دیکھ رہا ہوں[۱]" گویہ ایک انتہائی صورت ہے۔ تاہم اس سے وہ نکتہ واضح ہو جاتا ہے، جس پر یہاں سب سے زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے۔ یعنی ذہنی تمثال کی عدم وضاحت بڑی حد تک بالکل ایک خاص نوعیت رکھتی ہے۔ جو اس قسم کی عدم وضاحت سے، جیسی مثلاً دھیمی روشنی یا دوری وغیرہ سے پیدا ہوتی ہے، نوعاً مختلف ہوتی ہے۔ نیز یہ اس عدم وضاحت سے بھی نوعاً مختلف ہوتی ہے جو ایجابی و سلبی بعدی حسوں کی مختلف صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ تمثال کی حیثیت ایک نقشہ یا خاکہ کی سی اس لئے ہوتی ہے، کہ حسی تجربہ کا یہ صرف ایک خلاصہ یا نچوڑ ہوتی ہے لیکن بہت سے لوگوں کو جو مطالعۂ نفس سے تمثالات کی تحقیق کرتے ہیں، ان کو یہ معلوم کر کے اچنبا ہوتا ہے، کہ یہ خاکہ اکثر بن کس طرح جاتا ہے اور یہ بالکل ان کی سمجھ میں آجاتا ہے، کہ ونڈر لینڈ میں ایلس بلی کے دانت نکالنے کو بغیر بلی کے دیکھ سکتی تھی۔ یہ صرف مرکبات پر منحصر نہیں، بلکہ رنگ و آواز وغیرہ کے مفرد حسی صفات پر بھی یہی صادق آتا ہے مثلاً میں کسی خاص متعین سرخ رنگ کا ذہنی اعادہ کرنا چاہتا ہوں جس میں کامیاب ہوتا ہوں۔ اور اس تمثال سرخ رنگ کو اسکے اصلی ادراک سے مقابلہ کر کے میں کہہ سکتا ہوں کہ دونوں ایک ہیں لیکن اس عینیت یا ایک ہونے کے ساتھ ان میں ایک ایسا اختلاف بھی پایا جاتا ہے، جو تمام تر ارتسامی شدت کی ناموجودگی کا نتیجہ نہیں ہوتا بلکہ ادراک میں کچھ ایک ایسی "خانہ پری" سی ہوتی ہے، جو اس کے تصور یا تمثال میں نہیں موجود ہوتی۔ یہ "خانہ پری" کیا ہے، میں نہیں بتا سکتا مجھ کو جس بات کا یقین ہے، وہ صرف یہ کہ ادراک میں یہ علانیہ طور پر موجود ہوتی ہے، اور تمثال میں مفقود[۲]۔

ادراک کے مقابلہ میں تمثالات کی نسبتہً اس عدم وضاحت کے متعدد اسباب ہیں، کچھ تو اس کی وجہ بقول ڈاکٹر وارڈ کے "فراموشی" ہوتی ہے یعنی ارتسامی تجربہ کے بعض

---

[۱] "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۴۵

[۲] نیز مجھ کو اس بات کا بھی یقین ہے، کہ یہ "خانہ پری" تمام تر حرکی یا عضوی احساسات کا نتیجہ نہیں ہے۔

اجزا صرف اس لئے تمثال سے غائب ہوجاتے ہیں، کہ ان کے محفوظ اور یاد رکھنے یا کم از کم ان کے اعادہ کی قوت ہمارے اندر ناقص ہوتی ہے۔ نیز ذہنی تمثال کا ابہام اس سے بھی بڑھ جاتا ہے، جس کو ڈاکٹر وارڈ "عمل تکرار" سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی تمثال ہمیشہ کسی ایک ہی ادراک کی نہیں بلکہ بہت سے مکرر ادراکات کی پیدا کردہ ہوتی ہے، جن میں بعض باتیں مشترک ہوتی ہیں اور بعض مختلف۔ محدود و متعین طور پر اعادہ صرف مشترک امور کا ہوتا ہے، باقی اختلافی تفصیلات خود اپنے اختلاف ہی کی بنا پر اعادہ میں رکاوٹ کا باعث ہوجاتی ہیں۔ اسی لئے جہاں تک ان تفصیلات کا تعلق ہوتا ہے، تمثال میں ابہام و تزلزل پایا جاتا ہے۔ مثلاً "جس نے بادشاہ بیگم کو محض ایک بار دیکھا وہ اس کا خیال بغیر اس کے دیگر ماحولی تفصیلات کے بہ مشکل کر سکیگا، لیکن سو طرح کے مختلف حالات میں دیکھنے کے بعد ایسا نہیں ہوتا"[1]

ان اسباب کے علاوہ تصوری اعادہ کی عدم وضاحت کا ایک اور سبب ہے، جو زیادہ اہم ہے۔ وہ یہ کہ ارتسامی تجربہ کے تمام تفصیلات کا اگر اعادہ ہوتا تو یہ صرف بے کار ہی نہیں، بلکہ مضر ہوتا۔ تصورات کا مربوط سلسلہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے طلبی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کسی نہ کسی عملی یا نظری غرض و غایت کی طلب میں سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی حصہ ادراک کے اعادہ کی ضرورت ہوتی ہے، جو اس غرض سے متعلق ہو، باقی غیر متعلق چیزوں کا اعادہ ذہنی فعلیت کی راہ میں محض ایک روک اور مزاحمت ہوگا۔ مثلاً جو کچھ میں نے کل کیا ہے، اگر اس کو اس غرض سے یاد کرنا چاہوں کہ اخلاقی نصب العین سے میرے اعمال کسی حد تک مطابق تھے، تو چند منٹ اس محاسبہ کے لئے کافی ہونگے لیکن یہ کیسے ہوتا ہے، کہ میں بارہ[12] گھنٹے کے واقعات کا چند منٹ میں اعادہ کر لیتا ہوں؟ ظاہر ہے کہ صرف حذف کے ذریعہ سے ایسا ممکن ہوتا ہے۔ یعنی ہم صرف ایک ایسا خاکہ قائم کر لیتے ہیں، جس میں اشیاء، واقعات و افعال کی جزئی تفصیلات کو حذف کر کے صرف موٹی موٹی نمایاں خصوصیات سامنے آجاتی ہیں۔ محض بھول یا فراموشی اس عمل میں فی الجملہ معین ہوتی ہے، لیکن بہت سی باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن کو میں گو بھولا نہیں ہوں، تاہم ان کا اعادہ نہیں

---

[1] دیکھو۔ وارڈ کا مضمون بعنوان "سائکالوجی" (نفسیات)، "انسائکلوپیڈیا برٹانیکا"، نواں ایڈیشن جلد ۲۰ - صفحہ ۶۲۔

کرتا۔ بلکہ ان کو صرف اس لئے نظر انداز کرتا جاتا ہوں، کہ اصل مقصد سے غیر متعلق ہونے کی بنا پر میرے کام نہیں آتیں۔" اگر صبح کے ناشتہ کا تصور میں اپنے دل میں کرنا چاہوں، تو آدھ گھنٹہ میں جو کچھ ہوا تھا، اس کی ایک عمومی و کلی تمثال کا پیش نظر ہو جانا کافی ہوگا۔ اسی لئے ناشتہ کرنے کے سارے واقعہ کا جس میں نصف گھنٹہ لگ گیا تھا، ایک منٹ سے بھی کم میں اعادہ کر سکتا ہوں، اور پھر کسی دوسری شئے کے خیال پر پہنچ جا سکتا ہوں۔" بالعموم ایسے لوگوں کا ذہنی تمثل زیادہ واضح و مفصل ہوتا ہے، جن کے اغراض مجرد ہونے کی بجائے مادی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ فلاسفہ اور علماء ریاضیات کی بہ نسبت وحشی یا غیر تعلیم یافتہ آدمی یا شاعر و صناع، میں کم از کم بصری تمثل اور اکثر دیگر تمثلات کی بھی، قوت بہت بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، کہ جو اشخاص تجریدی فکر کے عادی ہو جاتے ہیں وہ اکثر بجز اعادۂ الفاظ کے برائے نام یا سرے سے کوئی تمثل نہیں رکھتے۔

(د) ذہنی فعلیت سے تعلق۔ واقعی حس میں ہم نسبتۃً منفعل و متاثر ہوتے ہیں کیونکہ ارتسامات کی بنیاد ایک ایسے جزء پر ہوتی ہے۔ جو قطعاً نفسی نہیں یعنی مہیج، ادراک میں جو کام ہمارے لئے مہیج کرتا ہے، تصورات میں وہ کام ہم خود اپنے لئے کرتے ہیں تمثالات پر ہم صرف اتنی دیر اور اس حد تک توجہ کرتے ہیں، کہ جتنی دیر اور جس حد تک اسکا تعلق ذہنی فعلیت کی عام جہت سے ہوتا ہے یا جس حد تک کہ یہ پہلے سے موجود میلانات کو عمل میں لا کر کسی نئے سلسلۂ فعلیت کا باعث ہوتی ہے۔ بخلاف ارتسامات کے، کہ وہ اپنی ارتسامی شدت کی بنا پر ہم کو توجہ کرنے کے لئے مجبور کر دیتے ہیں بلکہ اگر وہ کافی طور پر شدید ہیں، تو کسی خیال میں گہرے سے گہرے انہماک واستغراق کے باوجود ہماری توجہ کو اپنی جانب موڑ لیتے ہیں۔

ارتسامات کا جب تک مہیج قائم رہتا ہے، اس وقت تک یہ ارتسامات بھی قائم وثابت رہتے ہیں۔ بخلاف تمثالات کے کہ ان کا شعور میں قائم رہنا، تمام تر توجہ پر مبنی ہوتا۔ جب ہم کسی ادراک پر متوجہ ہوتے ہیں، تو مہیج کی ارتسامی شدت اس کو قائم وثابت رکھنے میں ہماری ذہنی فعلیت کے ساتھ شریک عمل ہوتی ہے۔ لیکن توجہ ایک ہی شئے پر لگاتار کبھی نہیں جمتی۔ بلکہ بیچ بیچ میں اکھڑ جاتی ہے، اور ایک چیز سے دوسری پر پہنچ جانا چاہتی ہے

لے تحلیلی نفسیات۔ جلد دوم۔ صفحہ ۱۸۵

اس اُکھڑنے اور جمنے کا عالبًا ایک باقاعدہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ارتسامات میں باوجود ان کو قائم رکھنے کی کوشش کے، ایک خاص قسم کی غیر استواری پائی جاتی ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے، کہ ہماری طرف سے قائم رکھنے کی کوشش کے باوجود، تمثال کی "وضاحت و تمامیت میں برابر کمی بیشی واقع ہوتی رہتی ہے، جس طرح تیز ہوا کی حالت میں فوارہ کے چلنے یا آتش بازی کے اناروں کے چھوٹنے میں ہوتا ہے کہ یہ ادھر اُدھر لہراتے رہتے ہیں۔ اس قسم کی متواتر روانی وحرکت یا لہرانا ادراک میں نہیں ہوتا"[1] لیکن ڈاکٹر وارڈ نے اس حرکت یا لہرائے کو تمام تر تمثالات کی طرف منسوب کرنے میں ذرا مبالغہ کر دیا ہے۔ کیونکہ اعداد وشمار کی شہادت سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ بعض غیر معمولی قوت تمثل رکھنے والے اشخاص اس قسم کے لہراؤ یا اوتار چڑھاؤ کے بغیر بصری تمثال کو نگاہِ ذہن کے سامنے قائم رکھ سکتے ہیں۔ لیکن ان لوگوں کو بھی تمثال کے قائم رکھنے میں یک گونہ دماغی زور ضرور لگانا پڑتا ہے حس کی ادراکات پر توجہ کرنے میں حاجت نہیں پڑتی۔

یہی فرق ایک دوسرے طریقہ سے اس وقت نظر آتا ہے، جب کہ ہم ارتسامی تغیر وانتقال کا تمثالات کے تعاقب وتسلسل سے موازنہ کرتے ہیں۔ کیونکہ تمثالات، حامل تصورات ہونے کی حیثیت سے، علی العموم خالص نفسیاتی احوال کے مطابق یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں یعنی ان کا تعاقب سابقہ ائتلافات اور موجودہ ذہنی فعلیت کی عام نوعیت کے تابع ہوتا ہے۔ اس طرح تمثالات کا بہاؤ خود عمل توجہ کی متواتر ترقی وتغیر پر منحصر ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے ارتسامات میں جو تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان میں نفس توجہ کی تغیر پذیری کو صرف فی الجملہ ہی دخل ہوتا ہے۔ باقی بہت زیادہ وہ ان مہیجات کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں، جو آلاتِ حس پر عمل کرتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے ان کی نوعیت خود شعوری عمل کے تغیر کی نہیں بلکہ ایک ایسی شے کے تغیر کی ہوتی ہے، جو شعور میں واقع ہوتی ہے۔ یعنی جس کا شعور ہوتا ہے۔ یہ نوعیت اس صورت میں سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جب کہ خارجی تغیرات یکایک ایسے تجربات کا باعث ہوتے ہیں جن کے لئے ذہن آمادہ ومتوقع نہیں ہے۔ مثلاً جس کرسی پر ہم بیٹھے ہیں وہ اچانک ٹوٹ جائے۔ لیکن جب ہم کسی واقعہ کے متوقع اور اس کے

---

[1] مضمون "سائکالوجی" انسائکلوپیڈیا۔ صفحہ ۵۶۹۔

ظہور پر مناسب عمل کے لئے آمادہ ہوتے ہیں، تو اس صورت میں بھی، اس کے وقوع فی الشعور کے طریقہ میں ایک ایسی خلل اندازی یا اچانک پن سا پایا جاتا ہے، جو خیالی سلسلۂ تصورات کی آمد و رفت میں نہیں موجود ہوتا۔ یہ خود ہماری ذہنی فعلیت کا تسلسل نہیں ہوتا بلکہ یہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے، جو ہم پر واقع یا طاری ہوتی ہے، اور جو ہمارے ذہن پر باہر سے عمل کرتی ہے

(ھ) حرکی فعلیت سے تعلق۔ چونکہ ادراکات کا انحصار خارجی تہیج پر ہوتا ہے جو ماحول کی چیزوں سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے جسم اور اس کے اعضا کو اپنے ماحول کے ساتھ جو مکانی علاقہ ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے ان میں اختلاف و تغیر ہونا لازمی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ادراکات میں ہماری حرکات سے تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ اپنے تمثالات کو ہم اپنے ساتھ لئے لئے پھر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنا منہ پھیر لیں یا اپنی آنکھیں بند کر لیں، تو جس چیز کو ہم پہلے دیکھ رہے تھے اب نہیں دیکھ سکتے۔ خصوصاً ہماری حسوں میں آلات حس کے تطابق کے ساتھ تغیر واقع ہوتا ہے۔ کسی شے کو پوری طرح وضاحت کے ساتھ دیکھنے کے لئے، ہم آنکھ کو ایسی وضع میں رکھتے ہیں کہ اس شے کی شعاعیں آنکھ کے زرد نقطہ پر پڑتی ہیں علیٰ ہذا لینز کو ہم اس طرح ٹھیک کرتے ہیں، کہ وہ شبکیہ پر صاف و واضح تمثال پیدا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان حرکی تطبیقات کی موجودگی واقعی رویت اور بصری تمثل میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے ضروری اختلافات کے ساتھ یہی تمام دیگر حواس پر بھی صادق آتا ہے۔

یہ سچ ہے، کہ تمثالات کے ساتھ بھی تطابق پایا جاتا ہے، جو بڑی حد تک اُن حرکی تجربات کے اعادہ پر مشتمل ہوتا ہے، جو واقعی ادراک کے وقت ہوئے ہیں۔ لیکن اس اعادہ کا واقعی حرکت سے آسانی کے ساتھ امتیاز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ محض تمثل میں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ توجہ اندر دماغ کی جانب کھینچ رہی ہے یہ حرکی اعادہ ان حسوں کے پہلو بہ پہلو موجود ہوتا ہے، جو جسم اور اس کے اعضا کی واقعی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ ذہنی تصویر کی دیکھ بھال میں یہ ہو سکتا ہے، کہ واقعی رویت کے حرکی اعمال کا اس میں کچھ نہ کچھ اعادہ ہو جائے۔ لیکن ساتھ ہی اس کے مطابق ہم اپنی آنکھ کو حرکت نہیں دینے لگتے، بلکہ ممکن ہے کہ ہماری آنکھ سرے سے بند ہی ہو۔ اس طرح حرکی اعادہ واقعی حرکت سے نہایت آسانی کے ساتھ قابل امتیاز ہوتا ہے، کیونکہ وضع و حرکت کی واقعی حس، جو ہم آنکھ سے حاصل کرتے ہیں، وہ ان حرکات سے مختلف و مباین ہوتی ہے، جن کا ذہن میں اعادہ ہوتا ہے۔ اس لئے ذہنی اعادہ کی حرکات

اندر کی طرف سرخ واقع ہوتی معلوم ہوتی ہیں۔

۶۔ ادراک و تمثال کا ایک دوسرے سے مستقل وجود

نیلگوں آسمان کو دیکھتے ہیں، بقول ڈاکٹر وارڈ کے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے ایک حصّہ کو نیلگوں کی جگہ ذہن میں سرخ تصور کریں۔ یہاں اس بات کا جان لینا نہایت اہم ہے کہ مثال بالا میں لوگ جس وقت کہ آسمان کے سرخ ہونے کا تمثل یا تصور کر رہے ہوتے ہیں، اس وقت یہ نہیں ہوتا کہ ساتھ ہی وہ اس کے نیلگوں ہونے کو بھی دیکھ رہے ہوں یعنی سرخ کا تمثال اُن کے اور آسمان کے درمیان اس طرح نہیں حائل ہو جاتا، کہ اس کی نیلگونی کے ادراک کو چھپا لے۔ اسی طرح جب آنکھیں بند کر کے کوئی بصری تمثل قائم کیا جاتا ہے، تو اکثر اشخاص کے لئے یہ تمثل ایک مستقل وجود رکھتا ہے، اور اس خاکستری منظر یا فضا کا جز نہیں بن جاتا جو دشبکیہ کی روشنی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ البتہ بعض اوقات ایسا معلوم ہو سکتا ہے، کہ یہ تمثل گویا خاکستری فضا میں ملا جا رہا ہے لیکن جب ایسا ہوتا ہے، تو تمثل بہ حیثیت تمثل کے غائب ہو کر درحقیقت ارتسام بنتا جاتا ہے۔ ورنہ جس قدر زیادہ یہ تمثل کی نوعیت رکھتا ہے، اسی قدر یہ اُن حسوں سے بے تعلق اور مستغنی و مستقل نظر آتا ہے، جن کا منشا خود شبکیہ کی حالت ہے۔

یہی دیگر حواس کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت جن انگلیوں سے میں قلم پکڑے ہوں، اُن کی نسبت یہ تصور کر سکتا ہوں، کہ اگر گرم پانی میں ڈال دی جائیں، تو کیا احساس ہوگا۔ لیکن یہ ذہنی تصور یا تمثل اس وقت کے واقعی احساس کو نہیں باطل کر دیتا۔ اسی طرح گو میرے کان ایک بہرے کر دینے والے شور و غل سے گونج رہے ہوں، تاہم عین اسی وقت کسی لفظ کے ذہنی تلفظ یا تمثل کو خواہ کتنا ہی ضعیف کیوں نہ ہو۔ اس واقعی شور و غل سے میں واضح طور پر ممتاز کر سکتا ہوں۔ نیز جس وقت کہ میرے آلات گویائی بے حرکت یا اور آوازوں کے ادا کرنے میں مصروف ہوں، عین اسی وقت کسی لفظ کا ذہن میں کبھی تلفظ یا تمثل کر سکتا ہوں۔

اس قسم کے واقعات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ادراکات اور تمثالات ایک دوسرے سے مستقل وجود رکھتے ہیں۔ جس کی توجیہ اگر ہم یہ فرض کریں، تو ہو سکتی ہے، کہ عمل ادراک میں جو عصبی حصے تہیج ہوتے ہیں، وہ تمام تر وہی نہیں ہوتے، جو تمثل کی صورت میں تہیج ہوتے ہیں۔

بعض امراض سے بھی اس فرض یا خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ان امراض میں دیکھا گیا ہے کہ بصری، لمسی اور سمعی تمثالات کے اعادہ کی قوت تو معدوم تھی لیکن ان کے مقابل کی حس علی حالہ قائم تھی۔

ایک طرف احساسات وادراکات اور دوسری طرف تصورات، ان دونوں کے عصبی مقامات میں جو تعلق ہے، اس کی بحث ابتک ایک پریشان کن مسئلہ ہے۔ لیکن اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ گو یہ مسلسل اور کم وبیش ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے، تاہم اس سے ان کا ایک ہونا کسی طرح نہیں لازم آتا۔

اتنا بہر حال معمولی تجربہ سے بھی واضح ہو جاتا ہے، کہ حس کا وجود اپنے مقابل کے امکان تمثال کا مستلزم نہیں ہوتا۔ جو لوگ بصری تمثل کی قوت بہت کم یا بالکل نہیں رکھتے، وہ واقعی چیزوں کو اُس طرح دیکھ سکتے ہیں، جس طرح بہتر سے بہتر بصری تمثل کی قوت رکھنے والے دیکھتے ہیں علیٰ ہذا جن لوگوں کی اعادۂ اصوات کی قوت نہایت محدود ہوتی ہے، ان کا سمعی ادراک بالکل صحیح اور تیز ہوسکتا ہے۔ عضوی حسوں کے ذہنی اعادہ کی کوئی قابل لحاظ قوت بہت ہی کم لوگ رکھتے ہیں جن حیوانات کی ادراکی قوتیں اچھی طرح ترقی یافتہ ہوتی ہیں، ان میں ہوسکتا ہے کہ ذہنی تمثل کی قوت کم یا بالکل نہ پائی جاتی ہو۔

۷۔ توہم، التباس اور خواب

توہم کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے، اوپر حسی ظہور اور خارجی حقیقت کے فرق کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، اسکا ملحوظ رکھنا ضروری ہے[1]۔ معمولاً ہم اشیاء مدرکہ کو ان کے مختلف حسی ظہورات میں صحیح طور پر پہچان سکتے ہیں۔ اور حسی ظہور کے اختلافات ان اشیا کے متعلق کسی بڑی موٹی غلط فہمی کا باعث نہیں ہوتے، پھر کسی ناموجود شئے کو موجود سمجھ لینا تو اور بھی قلیل الوقوع ہے۔ لیکن بعض انتہائی صورتوں، خصوصاً امراض کی حالت میں اسکے خلاف بھی ہوتا ہے۔ اسی کا نتیجہ وہ ہوتا ہے جسکو توہم کہا جاتا ہے فرض کرو کہ ایک خاص ارتسامی تجربہ گزشتہ اختلافات کی بنا پر عادۃً ولزوماً وضاحت کے ساتھ کسی خاص قسم کی خارجی شئے کی موجودگی کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کردیتا ہے۔ اب اگر یہ شئے واقعاً اُن حسوں کی ایک شرط کی حیثیت سے موجود ہے، جو اس کی موجودگی کی جانب انتقال ذہن کا باعث ہیں، تو ہمارا ادراک صحیح ہوگا یعنی اسی حالت میں جو شئے مدرک معلوم ہوتی ہے اس کا حقیقتہً ادراک ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر اس شئے کی ناموجودگی میں، دیگر شرائط وحالات کی بنا پر اسی قسم کے احساسات پیدا ہوئے

[1] کتاب سوم۔ حصہ دوم۔ باب دوم فصل ۳۔

تو پھر یہ التباس یا توہم یا اُن دونوں کے بیچ کی کوئی چیز ہے۔

خالص التباس کی صورت میں حواس اپنی معمولی صحیح حالت میں ہوتے ہیں، اور حسب معمول کسی نہ کسی واقعاً موجود شے سے متاثر ہوتے ہیں، لیکن اس تاثر سے جو ارتسامات پیدا ہوتے ہیں، وہ پرانے عادی ائتلاف یا کسی اور وجہ سے ذہن کو واقعی طور پر موجود شے کے بجائے کسی دوسری مختلف شے کی جانب منتقل کر دیتے ہیں۔ مثلاً موم کے مجسمہ کو زندہ آدمی، یا لکڑی وغیرہ کی مصنوعی کتاب کو واقعی کتاب یا انڈے کی خالی پھکلائی کو پورا انڈا سمجھ لینا اسی طرح سیرین میں، جب دو سطح تصویریں ایک مجسم شکل نظر آتی ہیں، تو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ تو اپنے معمولی ہی طریقہ سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن ان کے عادی ائتلافات، ایک ایسی مختلف شے کی جانب ذہن کو منتقل کر دیتے ہیں، جو واقعاً موجود نہیں ہے۔

بخلاف توہم کے، کہ اس میں ارتسامی تجربہ کلاً یا جزاً خود آلات حواس یا نظام عصبی کی کسی غیر معمولی استثنائی حالت کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ مثلاً شراب سے بدمستی کی حالت میں آدمی کو چوہے یا سانپ نظر آتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کے ارتسامات ان ارتسامات کے مماثل ہوتے ہیں، جو واقعاً سانپ یا چوہے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات کے اکتسابی معنی کی جانب ذہن غیر مرفوع طور پر منتقل ہو جاتا ہے۔ لیکن التباس کی صورتوں کے خلاف، ارتسامات جو محض مہیج کے شبکیہ پر معمولی اثر سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ یہ کلاً یا جزاً عصبی نظام کی اس غیر معمولی حالت پر مبنی ہوتے ہیں جو الکحل سے پیدا ہوتی ہے۔ اور جسکا نتیجہ وہ غلط ادراک ہوتا ہے، جس کو توہم کہا جاتا ہے۔

ایک ہی ادراک کچھ التباس پر مبنی ہو سکتا ہے، اور کچھ توہم پر۔ مثلاً کپڑوں کا ایک جوڑا لٹکا ہوا دیکھ کر ہم کو دھوکا ہو سکتا ہے کہ آدمی کھڑا ہے۔ ایسی صورت میں جس خاص نوعیت کے حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ کچھ تو ان کپڑوں پر مبنی ہو سکتے ہیں اور کچھ آلۂ بصر کی ایک غیر معمولی حالت پر۔ جہانتک ان کا منشا خارجی مہیج کے معمولی اثر کی غلط تعبیر ہے، یہ التباس میں داخل ہیں اور جس حد تک کہ ان کی بنیاد شبکیہ یا نظام عصبی کی غیر معمولی حالت پر ہے، یہ توہم ہیں۔ ایسی صورتوں میں یہ ہو سکتا ہے، کہ کپڑوں کی پیدا کردہ معمولی حسوں کے سوا کوئی اور حس نہ موجود ہو، اور غلطی کا منشا تمام تر غلط تعبیر ہو۔ جب ایسا ہو، تو یہ توہم کی بلا کسی شرکت کے خالص التباس ہی التباس ہے۔

ارتسامی تجربہ کے تمام معمولی خصوصیات کا توہم میں پایا جانا ضروری نہیں۔ خواب اس حد تک توہم کی نوعیت میں داخل ہے، کہ اس کا دیکھنے والا ایسی چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے، جو واقعاً خارج میں نہیں موجود ہوتیں لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے تجربات غیر واضح اور ارتسامی شدت سے خالی ہوتے ہیں، اور عموماً اس حرکی فعلیت پر موقوف نہیں ہوتے، جو ادراکات کا خاصہ ہے۔ ان کی ارتسامی نوعیت زیادہ تر اس پر مبنی ہوتی ہے، کہ وہ اصلاً ذہنی فعلیت کے تابع نہیں ہوتے، یعنی بلا ارادہ بے تاک اور دفعتہً شعور میں رونما ہو جاتے ہیں۔ ان کے ظہور میں ہم اسی طرح منفعل ہوتے ہیں، جس طرح کہ ہمیشہ حواس واقعی اشیا کی حس میں۔ عمل تنویم کے معمول میں جو توہمات پیدا کئے جاتے ہیں وہ غالباً اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

وجود توہم کے شرائط دماغی خون کی نوعیت و تقسیم کے خاص تغیرات اور دماغی مادّ کے امراضی اثرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً الکحل، افیون، ایتھر، کلوروفارم وغیرہ کے زہریلے اجزا کا دماغ میں پایا جانا، جو نظام عصبی میں ایک حدت سی پیدا کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سونے میں چونکہ تنفس دھیما یا سست پڑ جاتا ہے، اس لئے خون میں کاربونک ایسڈ پیدا ہو جاتا ہے، جس سے دماغ کے مراکز عصبی میں ہیجانی کیفیت رونما ہو سکتی ہے۔

بہت سے توہمات نظام عصبی کی مخصوص حالت اور آلات حواس پر معمولی ہیجانات کے عمل کا مشترک نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور اس حد تک توہمات فی الجملہ التباسات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خواب کے تجربات کی صورت بڑی حد تک یہی ہوتی ہے۔ پسلیوں میں اگر ذرا درد ہو، تو آدمی کو خواب میں معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی خنجر بھونک رہا ہے یا کتا کاٹ رہا ہے۔ اسی طرح سونے میں اگر کوئی ٹھنڈی شئے جسم سے مس کر رہی ہو، تو خواب میں لاش دکھائی دے سکتی ہے۔ بعض صورتوں میں اندرونی حالات کی بنا پر شبکیہ کا ہیجان خواب کی تصویروں میں نہایت اہم حصہ رکھتا ہے۔ جس کے متعلق پروفیسر لیڈ کے تجربات کا ذکر خالی از دلچسپی نہ ہوگا وہ کہتا ہے، کہ "جب میں اپنے خواب کے بصری تمثلات کا اعادہ کر سکتا ہوں۔ اور ساتھ ہی شبکیہ کی فضا کا اس قدر جلد مشاہدہ کر سکتا ہوں کہ دونوں میں موازنہ ہو سکے، تو شبکیہ کی رنگین اور چمکیلی خیالی صورتوں کے خاکہ سے تقریباً ہمیشہ بلا استثنا، اُن

لہ مائنڈ این ایس جلد ا صفحہ ۳۰

چیزوں کی اصل کا غیر مشتبہ طور پر پتہ چل جاتا ہے، جن کو ابھی اپنے خواب کی حالت میں دیکھ چکا ہوں"
طویل مشق سے پروفیسر لیڈ نے یہ قوت حاصل کر لی ہے، کہ آہستہ آہستہ خواب دیکھنے بھر کی نیند
طاری کر کے، دفعتہً اسی طرح بیدار ہو جاتے ہیں، کہ توجہ، خواب کی صورتوں کا رنگ و روشنی کے
ان تجربات سے موازنہ کر رہی ہوتی ہے، جو شبکیہ کے اندرونی افعال سے پیدا ہوتے ہیں،
جن کو وہ خاص طور سے واضح و متنوع پاتا ہے۔ "سب سے زیادہ مکمل و مفصل بصری خوابوں
کی اصل شبکیہ کا اندرونی عضوی ہیجان ہو سکتا ہے۔ اور میرے اختبارات کی بنا پر شاید کسی
مسئلہ کا حل کرنا اس سے زیادہ دشوار نہیں ہو سکتا تھا، جتنا کہ اس مسئلہ کا، کہ اس قسم کے
ہیجان سے آدمی کو خواب میں اپنے سامنے الفاظ کا ایک مطبوعہ صفحہ کیسے نظر آسکتا ہے؟....
لیکن میں نے متعدد بار اپنی خواب دیکھنے والی قوت کو حقیقتہً اس حال میں پکڑا ہے، کہ ابھی
ابھی اس کے سامنے مطبوعہ کتاب کا ایک صفحہ کھلا ہوا تھا۔ ایک خواب میں بین طور پر میں
نے الفاظ اور جملے بنانے والے مطبوعہ حروف کو دیکھا اور اپنی آنکھوں سے ان کو پڑھتا رہا۔
بیدار ہونے پر اس شبکی فضا کا صاف طور پر میں نے پتہ لگا لیا، جو ایسے غیر معمولی التباس کی
باعث تھی۔ وہ ذرا سی روشنی اور سیاہ داغ جن کو کہ اسطوانات اور مخروطات کی فعلیت
پیدا کرتی ہے، شبکی فضا کے آر پار پھیلے ہوئے متوازی خطوط میں مرتب تھے[1]"

خالص التباس وہ ہے، جس میں کہ توہم کا کوئی جزو نہ شامل ہو۔ مشاہدہ کرنے والے
حواس پر جو ارتسامات بنتے ہیں وہ بعینہٖ ویسی ہی حسوں کا باعث ہو سکتے ہیں، جو معمولاً ان سے
پیدا ہوتی ہیں، اور پھر بھی یہ ہو سکتا ہے، کہ جن اشیا یا افعال کا اظہار ادراک ہو رہا ہے،
وہ واقعتہً موجود نہ ہوں۔ یہی توہم سے پاک وہ خالص التباس ہے، جس کی مثال بازیگری
کے کرتبوں سے ملتی ہے۔ مثلاً جب کوئی شعبدہ باز محض دیکھنے میں تلوار نگل جاتا ہے، تو
دیکھنے والے کی آنکھ پر جو حسی ارتسامات بنتے ہیں، وہ بالکل ایسے ہی ہوتے ہیں، کہ گویا
شعبدہ باز واقعتہً تلوار نگل گیا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ خالص التباسات میں بوقت واحد
ایک کثیر جماعت مبتلا ہو سکتی ہے۔ بخلاف جماعتی توہمات کے، کہ گو "مجلس تحقیقات نفسی" نے
انکے وجود کو ثابت کیا ہے، تاہم انکا وقوع نہایت شاذ اور بہت زیادہ محتاج توجہ ہے۔

[1] مائنڈ این ایس جلد ۲ صفحہ ۳۰۲

(۲)

باب

سلاسل تصورات

۱۔ عمل تصور کی دوگونہ حیثیت

فعلیت ادراکی کے سلاسل کی طرح تصوری سلاسل میں بھی بالعموم دلچسپی وغرض کی ایک خاص وحدت یا تسلسل پایا جاتا ہے۔ یعنی یہ بھی کسی نہ کسی عملی یا نظری غرض وغایت کے ماتحت ہوتے ہیں۔ تصورات کے بہاؤ میں جو تغیر یا انتقالِ ذہن اس تسلسلِ غرض کو توڑتا ہے، وہ عموماً ذہن کا ایک سلسلہ سے دوسرے سلسلہ کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ البتہ یہ بات یاد رکھنی چاہیئے، کہ جو غرض وغایت کسی منفرد سلسلۂ تصورات میں وحدت کا باعث ہوتی ہے، وہ بجائے خود نہایت ہی حقیر و نامحسوس سی ہوسکتی ہے۔ چنانچہ بہت ممکن ہے، کہ اس سلسلہ کی حقیقت محض ایک آنی خیال سے زیادہ نہ ہو، بلکہ سلسلہ کیسا یہ صرف ایک ہی تصور معلوم ہوتا ہو۔ لیکن اگر اس سے کسی غرض وغایت کی (خواہ وہ کیسی ہی حقیقت وزود فنا کیوں نہ ہو) کچھ بھی تشفی ہوتی ہے تو اسکو مسلسل خیال بہرحال سمجھا پڑیگا۔

ہر سلسلہ تصورات اپنے اندر دو جہات یا حیثیات رکھتا ہے۔ ایک طرف تو یہ نئے تصورات کی تخلیق وتولید کرتا ہے، اور دوسری طرف پرانے تصورات کا احیا و اعادہ۔ اس کا مواد گزشتہ تجربات سے ماخوذ ہوتا ہے، لیکن جس وقت کہ تصورات کا احیا ہوتا ہے، اس وقت کی مجموعی [illegible] ماغی حالت کے لحاظ سے، اس مواد کی تشکیل و صورت بندی میں فرق [illegible]

رہتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ہم گزشتہ واقعات کا محض اعادہ ہی کی خاطر کرنا چاہتے ہیں کہ تا بہ امکان یہ بالکل اپنی اصلی نوعیت میں قائم رہیں، تو بھی جس صورت سے یہ شعور کے سامنے آتے ہیں اُس کا دار مدار اسی وقت کے موجودہ حالات ہی پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے، کہ اعادہ کی حالت میں یہ شعور کے سامنے بہ حیثیت گزشتہ واقعات کے آتے ہیں۔ بخلاف اس کے جب پہلی دفعہ یہ واقع ہوئے تھے، تو اولین یا ابتدائی تجربات کی حیثیت رکھتے تھے۔

لہذا ہر سلسلۂ تصورات تخلیقی اور احیائی دونوں حیثیات رکھتا ہے، البتہ اِن ایک کے دوسرے پر غلبہ کے لحاظ سے بے انتہا اختلافات ہوتے رہتے ہیں سب سے پہلے "ائتلافِ تصورات" کے زیر عنوان ہم احیائی رخ کو لیتے ہیں، پھر اس کے بعد "تخلیق تصوری" کے زیر عنوان دوسرے پہلو پر بحث کرینگے۔

۲۔ ائتلافِ تصورات | ائتلاف کی عام نوعیت و ماہیت کو سمجھنے کے لئے کتاب دوم باب۳ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ ہر قسم کے ائتلافی ربط کی بنیاد مختلف احضارات کے اس اتحادِ عمل پر ہوتی ہے، جو کسی واحد مجموعی رحجان یا میلان کے پیدا کرنے کے لئے ان میں پایا جاتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ان احضارات میں سے جب کبھی کوئی دوبارہ واقع ہوتا ہے، تو پورا مجموعی رحجان تہیج ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر ا اور ب دو احضارات سے ملکر ا با ایک مجموعی رحجان بنا ہے، تو الف کے مماثل کسی تجربہ کا دوبارہ وقوع پورے رحجان ا با کو تہیج کر دیگا باقی اگر اعادہ کی صورت محض اکتسابی معنی کی ہو، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ا میں کچھ ترمیم ہو جائیگی جس کو ہم ب ا سے تعبیر کر سکتے ہیں لیکن تصوری اعادہ کچھ اس سے زائد کا نام ہے۔ اسمیں با کا وقوع ب کے جداگانہ احیا کو مستلزم ہوتا ہے، جو ذہنی عمل کے سلسل بہاؤ میں نسبتہً ایک مستقل قدم ہوتا ہے۔

یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ اصل میلان ا ب یعنی پورے مجموعی تجربہ کے احیا کا ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شے مخل نہ ہو، تو ب کا احیا ا کے ساتھ اُسی تعلق میں ہوگا، جو اس کے اصلی و ابتدائی وقوع میں تھا۔ مثلاً اگر کسی شئے کا اصلی تجربہ اس طرح ہوا تھا، کہ یہ کسی دوسری شے کے اوپر رکھی ہوئی یا اس کے تابع اور اس پر موقوف ہونے کی حیثیت سے پائی گئی تھی تو تصوری احیا کا میلان اس کو بعینہ انھیں تعلقات میں پیش کرنا چاہیگا۔ ظاہر ہے کہ اشیا کے یہ تعلقات اپنی نوعیت کے لحاظ سے بے انتہا مختلف و متنوع ہو سکتے ہیں۔ لہذا ائتلاف تصورات کی

مختلف صورتوں کی تقسیم واصطفاف کی بنیاد ان سبے شمار تعلقات پر رکھنا بالکل ناممکن ہے۔ بقول ریڈ کے کہ "اشیا کا ہر تعلق خیال کرنے والے ذہن کو ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف منتقل کر دینے کا رجحان رکھتا ہے[1]" جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ ائتلاف تصورات کی صورتوں میں کوئی تقسیم واصطفاف قائم کرنے کے لئے ا کو ب کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، وہ قابل لحاظ نہیں ہے۔ بلکہ اصل میں قابل لحاظ وہ تعلق ہے، جو ا کے سمجھنے کو ب کے سمجھنے کے ساتھ ہوتا ہے۔ غرض اس طرح کا آخری انحصار تسلسل توجہ پر ٹھیرتا ہے لیکن یہ تسلسل بواسطہ اور بلاواسطہ دونوں ہوسکتا ہے، جس سے ائتلاف کی دو صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں جن کو عام طور پر ائتلاف مقاربت اور ائتلاف مماثلت کہا جاتا ہے۔

۳۔ ائتلاف تصورات کی مختلف صورتیں

(۱) مقاربت (تسلسل توجہ):۔ قانون مقاربت کو، جیسا کہ وہ عام طور سے سمجھا جاتا ہے، یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اگر ب کا ادراک یا خیال ا کے ساتھ یا فوراً اس کے بعد ہوا ہو تو پھر آئندہ جب ا کا ادراک یا تصور ہوگا، تو یہ تصور ب کا اعادہ بھی کرنا چاہیگا۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہو، کہ تصورات میں وہی ترتیب و سلسلہ پایا جاتا ہے، جس کی طرف ان کے معروضات کے سابق تجربہ میں توجہ کی گئی تھی۔ لہذا اصل اصول یہ قرار پایا ہے، کہ ذہنی عملیت کے اگر کسی جزکا احیا ہو، تو یہ اپنا پورا اعادہ کر دینا چاہتی ہے لیکن یہ اعادہ اسی وقت ہوسکتا ہے، جب کہ اس کی اصلی جہت و ترتیب کا اعادہ کیا گیا ہو۔

یہ قانون گو بجائے خود صحیح ہے، لیکن پوری طرح جامع نہیں ہے۔ بلکہ ایک وسیع تر اصول کی طرف ایک خاص صورتکو مشتمل ہے یعنی اسکا تعلق عام تسلسل توجہ کے بجائے صرف زمانی تسلسل سے ہے یہ کسی طرح بھی درست نہیں کہ ائتلاف محض ان چیزوں کو مربوط کرتا ہے جن کی طرف توجہ یکے بعد دیگرے ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے، جیسا کہ اختبار اً ثابت کیا جا چکا ہے۔ پروفیسر اینگاس کا بیان ہے، کہ اس نے پہلے مختلف الفاظ کے بے جوڑ ٹکڑوں کو زبانی یاد کر لیا جن کو یہاں ہم ا، ب، ت، ث وغیرہ سے تعبیر کر سکتے ہیں اس کے بعد جب اسی سلسلہ کو باقاعدہ طور پر بیچ بیچ سے کچھ ٹکڑے چھوڑ کر ا ... ث. خ وغیرہ کی صورت میں یاد کرنا چاہا تو نسبتہً بہت کم وقت لگا جس کے معنی یہ ہیں کہ سلسلۂ ا، ت، ث کی تکرار نے صرف ا و ب، ب و ت، ت و ث وغیرہ ہی کے مابین نہیں ائتلاف پیدا کیا، بلکہ ا و ث، ت و خ، خ و ذ وغیرہ کے مابین بھی پیدا کر دیا۔ اسی کی زیادہ واضح مثالیں معمولی تجربہ میں بھی ملتی ہیں کسی سلسلۂ واقعات کا جب

[1] ورکس، ہملٹن کا ایڈیشن جلد ا صفحہ ۳۸۶۔

ہم اپنے ذہن میں اعادہ کرتے ہیں، تو بالعموم ہم بیچ بیچ کی غیر اہم تفصیلات کو جو واقعی تجربہ میں موجود تھیں، چھوڑ کر ایک اہم جزء سے دوسرے اہم جزء پر پہنچ جاتے ہیں۔ اسی طرح کسی شے کو بیان کرتے ہیں، اس کی تمام تفصیلات کا ذکر میں بالکل اسی ترتیب و سلسلہ سے نہیں کرتا جس کا کہ واقعی طور پر تجربہ ہوا تھا۔ بلکہ اس کے برخلاف بہت سی غیر اہم باتوں کو فراموش کرتا ہوا ایک واضح حصہ یا جزء سے دوسرے پر پہنچ جاتا ہوں۔ ان اجزا کے انتخاب کا انحصار تجربہ اور اس کے اعادہ کے وقت کی غالب دلچسپی و غرض پر ہوتا ہے، اور اس کی پابندی نہیں ہوتی، کہ تصوری اعادہ میں جو اجزا یکے بعد دیگرے آتے ہیں، وہ وہی ہوں، جو واقعی تجربہ میں یکے بعد دیگرے رونما ہوئے تھے۔

بات یہ ہے، کہ ائتلاف کی اہم شرط محض مقارنت ہی نہیں ہے، جس کے صحیح معنی زمانی تسلسل توجہ کے ہیں، بلکہ تسلسل غرض کو بھی اس میں بہت دخل ہوتا ہے۔ جس قدر کوئی مسلسل غرض یا دلچسپی اصلی تجربہ پر زیادہ غالب ہوتی ہے، اُسی قدر اس کے تصوری اعادہ میں انتخاب کا عمل زیادہ ہوتا ہے، یعنی ذہن ان کڑیوں کو چھوڑتا جاتا ہے، جو اس کی فعلیت کے عام رجحان کے لئے نسبتہً غیر اہم ہیں۔ یہ بات اُس خاص صورت میں زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ جس میں کہ تسلسل غرض کے ساتھ تجربہ کے بیچ بیچ میں کچھ رخنے یا رکاوٹیں بھی پڑتی جاتی ہیں۔ اب اگر یہ رکاوٹیں بجائے خود کچھ خاص طور پر دلچسپ نہیں ہیں، تو اصل عمل کا ذہنی اعادہ کرتے وقت ہم ان کو بالکل ہی حذف کرتے جاتے ہیں۔ گویا بیچ بیچ میں جو رخنے تھے وہ بند ہو جاتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے، کہ ان رخنوں کا کسی صورت میں بھی (خواہ یہ دلچسپ ہی کیوں نہ ہوں) سرے سے ذہنی اعادہ ہوتا ہی کیوں ہے اس لئے جب کوئی رخنہ یا اختلال واقع ہو گیا، تو پھر تسلسل غرض کہاں رہا، بلکہ عدم تسلسل پیدا ہو گیا۔ جواب یہ ہے، کہ جس وقت اختلال واقع ہوتا ہے، اُس وقت توجہ کا زمانی تسلسل موجود ہوتا ہے۔ اختلال خود ایک ایسا تجربہ ہے، جو ایک عمل کی انتہا اور دوسرے کی ابتدا سے تعلق رکھتا ہے۔

لیکن اس قسم کی قریبی مقارنت یا تتابع ائتلاف کی اصلی شرط نہیں ہے۔ بلکہ احیائے تصوری کا عمل مدارج (مدوجزر) کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے، اور بارہا ہوتا ہے۔ البتہ اتنا ماننا پڑیگا، کہ تتابع اس عمل کے لئے ایک نہایت ہی اہم جزء کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی اگر یہ

اور باتیں مساوی ہوں، تو احیائے تصوری میں توجہ کا انتقال ۱ سے براہ راست ب کی طرف ہوگا، نہ کہ ت کی طرف، جو اصل تجربہ میں ب کے واسطہ اور اس کے بعد واقع ہوا تھا۔ جس نسبت سے کہ غالب دلچسپی و غرض کی گرفت کمزور و غیر مسلسل ہوتی ہے، اسی نسبت سے ذہنی اعادہ تصورات میں اصل تجربہ کی ترتیب کو زیادہ قائم رکھتا ہے، حتیٰ کہ درمیانی اختلالات تک کو نہیں حذف کرتا۔ کمزور دماغ کے لوگوں کی گفتگو میں اس کا بہت تجربہ ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اعادہ کی غرض ہی یہ ہوتی ہے، کہ اصل ترتیب کو باقی رکھا جائے، جیسا کہ کسی شئے کو زبانی یاد کرنے کی صورت میں، تو وہاں ٹھیک ٹھیک بالکل اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

(ب) اعادۂ مماثلات:۔ اس بات کا ہم میں سے ہر شخص کو دن رات تجربہ ہوتا رہتا ہے، کہ ایک چیز اپنے مماثل دوسری چیز کو یاد دلا دیتی ہے۔ لہذا کیا مماثلت کو تسلسل توجہ کی تمام صورتوں سے الگ بجائے خود ائتلاف کی ایک مستقل شرط نہ قرار دینا چاہئے؟ اس کی بہترین مثال کسی شئے کی تصویر ہے جو اپنی اصل کو یاد دلا دیتی ہے۔ اب اگر ہم نے اس اصل اور تصویر دونوں پر پہلے کبھی ایک ساتھ توجہ کی ہے، اور ان میں باہم موازنہ کر کے ان کی مماثلت سے واقف ہو چکے ہیں، تو پھر بعد کو ان میں سے ایک کے دیکھنے سے دوسری کا خیال آجانا تسلسل توجہ کی بنا پر قابل توجیہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس توجیہ کو در اصل مماثلت سے تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ مماثلت کی صورت میں دونوں کا ایک ساتھ تجربہ ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ تصویر سے اس کی اصل کی طرف ایسی حالت میں بھی ذہن منتقل ہو جاتا ہے، جب کہ یہ بالکل پہلے پہل سامنے آئی ہو، اور گزشتہ زمانہ میں ان دونوں کا ایک ساتھ نہ تو کبھی ادراک ہوا ہو، اور نہ خیال آیا ہو۔ لہذا اس سے بظاہر ثابت ہوتا ہے کہ مماثلت کو ائتلاف کی ایک مستقل جداگانہ شرط قرار دیا جا سکتا ہے۔

لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے ہم کو دیکھ لینا چاہیئے، کہ اس سے لازم کیا آتا ہے۔ اگر ہم مماثلت کو ائتلاف کا ایک جداگانہ اصول قرار دیتے، تو اس کے عمل کو اپنی معمولی حدود سے وسیع کر کے، ہر قسم کے ائتلافی احیا میں موجود ماننا پڑیگا۔ ایک آسان مثال کے طور پر حروف تہجی کو لو، کہ ان میں ایک حرف مثلاً الف کی آواز اپنے بعد کے حرف ب کی آواز کو یاد دلا دیتی ہے۔ گزشتہ زمانہ میں ہم الف کی بہت سی آوازیں، ایک

دوسری سے بغایت مماثل سن چکے ہیں، جن کو ا۱، ا۲، ا۳، وغیرہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح ب، ب۲، ب۳، وغیرہ کی بھی نہایت ہی مماثل آوازوں کی حس ہو چکی ہے۔ مزید براں اسی گزشتہ تجربہ میں ا۱، ب۱، کے ساتھ اور ا۲، ب۲، کے ساتھ وابستہ رہا ہے، وقس علی ہذا۔ اب فرض کرو، کہ ہم کو ایک نیا احضار ا ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ اپنی اس مخصوص انفرادی حیثیت میں پہلا تجربہ ہے، جو سلسلہ ب، ب۲، ب۳ . . کے کسی فرد بن سے وابستہ نہیں ہو سکتا، لہذا سوال یہ ہے، کہ پھر ا سے بن کا تمثالی احیا کیسے ہو سکتا ہے؟ بظاہر اس کا صرف یہی ایک دوسری طریقہ معلوم ہوتا ہے، کہ ا سے ا۱ ا۲ ا۳ وغیرہ کے قائم کئے ہوئے متعدد رجحانات کا دوبارہ تہیج یا اعادہ ہو کر ان کے مقابل کی تمثالات پیدا ہو جاتی ہوں، پھر ان سے لازماً ب۱ ب۲ ب۳ اور ان کے مقابل کی تمثالات کا اعادہ ہو جاتا ہوگا۔ لیکن اس نظریہ کو واقعات پر منطبق کرنا بذاتہ نہایت ہی مشکل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جب صرف ا الف حرف ب کو یاد دلاتا ہے، تو اس صورت میں ہم کو معمولاً ا الف اور ب کی بہت سی تمثالات کا وقوف نہیں ہوتا۔ جو چیز صاف طور پر ہمارے سامنے ہوتی ہے، وہ صرف ا کا پہلا احضار اور ب کے احضار کا اعادہ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا یہ خیال غلط ہے، کہ مماثل احضارات کے مقابل میں الگ الگ ایک دوسرے سے ممتاز رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بلکہ اس کے بجائے ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ یکساں احضارات کے لئے جہاں تک کہ ان کی یکسانی کا تعلق ہے بعینہ ایک ہی رجحان ہوتا ہے یعنی جہاں تک کہ اسکا تعلق ہے مماثلت بقدر مماثلت درحقیقت عینیت ہوتی ہے۔ لیکن اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم مماثلت کو ائتلاف کی کوئی جداگانہ و مستقل شرط نہیں قرار دے سکتے۔ کیونکہ ائتلاف نام ہے کسی مجموعی یا مرکب رجحان میں اس کے اجزا کی باہمی وابستگی کا، چنانچہ جہاں اس وابستگی کے لئے جداگانہ و ممتاز رجحانات نہ ہوں وہاں ائتلاف کا وجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے جب ہم کسی تصویر کو دیکھتے ہیں تو اس کی اصل کے گزشتہ تجربہ کی [illegible] پر جو رجحان پیدا ہوا تھا، اس کے ایک جز کا فوراً ہی احیا ہو جاتا ہے، جس کیلئے ائتلاف پر مبنی کسی مزید عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ احیا اسی حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ تصویر اور اس کی اصل میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ ائتلاف کا کام اس مابہ الاشتراک کو نہیں، بلکہ محض ان مزید خصوصیات کو ذہن کے سامنے لانا ہوتا ہے، جن میں کہ اصل اپنی تصویر سے اختلاف رکھتی ہے۔ یعنی اس کے ذریعہ سے مماثل اجزا کا نہیں، بلکہ غیر مماثل اجزا کا اعادہ ہوتا

ہے۔ لیکن یہ صرف اسی بنا پر ممکن ہوتا ہے، کہ جن باتوں میں اصل اپنی تصویر کے موافق ہے، اور جن میں مخالف ہے، ان دونوں پر گزشتہ زمانہ میں ایک ساتھ توجہ رہ چکی ہے۔ لہذا ائتلاف کی اصلی و انتہائی شرط کسی نہ کسی صورت میں یہی مسلسل توجہ ہے۔

ساتھ ہی احیا، مماثلات اور اعادہ کی دیگر صورتوں میں اہم اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مماثلات میں جو اعادہ ہوتا ہے اس کو مسلسل ہونے کے بجائے منحرف یا منتشت کہا جاسکتا ہے۔ مسلسل اعادہ میں ا، ب، ت، ٹ، وغیرہ سلسلۂ اشیا پر ہماری توجہ اسی ترتیب سے ہوتی ہے، جس ترتیب سے کہ پہلے ان کا علم ہوا تھا۔ اب اگر اس دوران عمل میں ٹ اپنے مماثل کسی شے ڈ کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کردے تو ڈ کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں اور اکثر ایسا ہوتا بھی نہیں کہ ن یا ک، ف، ٹ کے اصلی سلسلہ (جس کا ٹ ایک جز ہے) کے ساتھ یہ پہلے کبھی ذہن میں آچکا ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس میں ایک طرح کا انحرافی انتقال ہوتا ہے، جو ذہن کو ایک سلسلۂ تصورات سے دوسرے مختلف سلسلہ تک پہنچا دیتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے کوئی تصویر، اس کی اصل سے پہلے دیکھی، اور بعد کو پھر ایک ایسے سلسلۂ واقعات کے ضمن میں اس کی یاد آئی جو مالک تصویر کے گھر جانے میں مجھ کو پیش آیا تھا۔ مثلاً جس کمرہ میں یہ ٹنگی ہوتی تھی اور اس میں جو باتیں پیش آئی تھیں، ان کے ضمن میں اس کی یاد زیادہ ہوسکتی ہے لیکن اگر اسی اثنا میں اس تصویر کی اصل بھی میں نے دیکھ لی ہو اور پھر اس کو دوبارہ دیکھوں یا ذہن میں اس کا اعادہ کروں تو ساتھ ہی مجھ کو اس کی اصل (یعنی صاحب تصویر) کی تاریخ اور اس کے حالات بھی یاد آجا سکتے ہیں۔ اس طرح ائتلافی تصورات کے دو مجموعے جو دیگر حیثیات سے بے تعلق و غیر مربوط تھے دفعتہً ایک دوسرے سے وابستہ ہو کر پہلے پہل ذہن کے سامنے آجاتے ہیں۔

یہ صورت ہے، جس کی بنا پر مماثلات کا احیا نئی ترکیب یا تالیف کا ایک مفید ذریعہ ہے۔ بقول بین کے، اس کا عمل بندھی ہوئی عادات و معمولات کے خلاف ہوتا ہے یعنی یہ ذہن کو پامال راستوں سے الگ لے جاتا ہے۔ احیائے مماثلات کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ جن مشترک خصوصیات پر یہ احیا موقوف ہوتا ہے، ان کا احضار دو جداگانہ حیثیات سے ہوتا ہے (۱) ایک تو اصل شے کی خصوصیات کے لحاظ سے اور (۲) دوسرے جو اعادہ ہوا ہے، اس کی خصوصیات کے لحاظ سے۔ جب کوئی تصویر اپنی اصل کو یاد دلاتی ہے، تو ان

دونوں کی یکسانیاں (مشترک خصوصیات) جو ذہنی انتقال کا واسطہ ہیں، ان کا احضار دومرتبہ مختلف سباق وسیاق کے اندر ہوتا ہے۔ پہلے تو یکسانیاں احضار تصویر کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، اور پھر اس شخص کے احضار کی اجزاء ترکیبی ہوتی ہیں، جس کی یہ تصویر ہے۔

مسلسل اعادہ اور اعادۂ مماثلات دونوں زیادہ تر صرف بوجہ ماعینیت کو مقتضی ہوتے ہیں دھواں دیکھ کر مجھ کو آگ یاد آجاتی ہے یہ مسلسل اعادہ کی مثال ہے۔ لیکن جو دھواں فرض کرو کہ میں اس وقت دیکھ رہا ہوں، وہ اس کے گزشتہ تجربات سے بہت سی باتوں میں مختلف ہوسکتا ہے۔ مثلاً یہ مقدار میں بہت زیادہ بارنگ میں نسبتہً گہرا یا ہلکا وغیرہ ہوسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ صرف مماثلت کی ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ بالکلیہ عینیت کی۔ جن باتوں میں اختلاف ہوتا ہے، وہ اعادہ کا باعث نہیں ہوتیں، بلکہ یہ کام صرف بوجہ ما اشتراک یا عینیت سے انجام پاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اختلافات کا بھی کچھ کم ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ گو یہ خود اعادہ میں معین نہیں ہوتے، تاہم جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے، اس کی نوعیت میں ضرور ترمیم وتغیر کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً زیادہ دھوئیں سے زیادہ آگ کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور کم سے کم کا۔ کسی گھر اور کسی کارخانہ سے دھواں نکلتے دیکھ کر آگ کا خیال دونوں صورتوں میں آتا ہے، پھر بھی دونوں میں بہت اہم اختلافات ہوتے ہیں۔ اعادہ تو ان دونوں کی نوعی عینیت پر مبنی ہوتا ہے، اور اختلاف ان کے ذہنی اثر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

اعادۂ مماثلات کی صورت میں، جو احضار اعادہ کا موجب ہوتا ہے، اور جس کا اعادہ ہوتا ہے، ان دونوں کے اختلافات کا اس اعادہ میں کوئی ایجابی حصہ نہیں ہوتا۔ ایک شخص سے اتفاقاً ملاقات ہوتی ہے، اگر اس کی شباہت سرسید مرحوم سے کچھ ملتی جلتی ہے، تو موصوف کا تصور میرے ذہن میں پیدا ہو جائیگا۔ لیکن اس تصور میں ان باتوں سے کوئی خاص ترمیم وتبدیلی نہ واقع ہوگی جنمیں کہ پیش نظر شخص کی شکل وصورت علی گڈھ کالج کے مرحوم بانی سے مختلف ہے۔

اب ہم کو مماثلات کے واقعی اعادہ اور اُن اعمال کے فرق کو معلوم کر لینا چاہیئے جو اس اکثر اعادہ کے بعد رونما ہوتے ہیں۔ جب ایک احضار اپنے مماثل دوسرے احضار کو یاد دلاتا ہے، تو ذہن ان دونوں میں موازنہ کرکے، ان کی بوجہ ماعینیت کو مزید اعمال کے ذریعہ

لے مثال طبع زاد مترجم۔

ان میں دیگر حیثیات سے یکسانی کی بنیاد قرار دے سکتا ہے۔ مثلاً سیب کو زمین پر گرتے دیکھکر ان دونوں کے تعلق سے نیوٹن کا ذہن چاند اور زمین کے تعلق کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ یہیں نہیں رک جاتا۔ بلکہ اسکی توجہ اس بوجہ تعلق یا عیبیت کے ذریعہ سے ان میں دیگر حیثیات سے بھی یکسانی معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس عمل میں جو سلسلہ خیال کام کرتا ہے اُس میں مسلسل ائتلاف کا اثر بدل خاصی طرح جاتا ہے، لیکن ان دونوں کے اختلاف کی بنا پر باطل نہیں ہوجاتا۔

۴۔ منحرف ائتلافات کا مقابلہ۔ ایک ہی تجربہ بالعموم بہت سے ائتلافی تعلقات رکھتا ہے۔ لہذا قدرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف کسی ایک کا عمل کیوں ہوتا ہے "مثلاً ایک تصویر ہے، کہ اس کو دیکھ کر مجھ کو، اس کا بنانے والا صناع اس کا ہدیہ کرنے والا دوست، جس شخص کی یہ تصویر ہے وہ شخص، جس کمرہ میں یہ آویزاں تھی وہ کمرہ، اس کے ساتھ جو دوسری تصویریں آویزاں تھیں یا اور بہت سے واقعات و حالات وغیرہ جو اس تصویر کے ضمن میں اتفاقاً پیش آئے ہیں سب یاد آسکتے ہیں۔۔۔۔ پھر ان میں سے کسی ایک کی ترجیح کی کیا وجہ ہوتی ہے؟" اسی سوال کی تفہیم ہم اس طرح کر سکتے ہیں، کہ اگر ا کا ائتلاف ب، ت، ث وغیرہ متعدد چیزوں سے ہے، تو پھر کسی خاص موقع پر ان میں سے صرف ب ہی کا کیوں اعادہ ہوتا ہے؟

ابتداً، جن حالات و شرائط کے ماتحت کوئی ائتلاف قائم ہوتا ہے۔ براؤن نے اُن میں سے بعض کو گنایا ہے، مثلاً ا و ب کے ائتلاف کے وقت، جس قدر زیادہ اور جس قدر طویل کسی شخص کی توجہ ان پر اور ان کے باہمی تعلق پر رہی ہوگی، اسی قدر یہ ائتلاف زیادہ استوار، اور ا میں ب کو یاد دلانے کا رجحان زیادہ قوی ہوگا۔ اس طرح ا و ب کا گزشتہ تجربہ میں بار بار ساتھ پایا جانا بھی ایک اہم عامل ہوتا ہے "یہی وجہ ہے، کہ جو شعر ہم کو ایک بار پڑھنے سے یاد نہیں ہوا تھا، تین چار بار دہرانے سے یاد ہوجاتا ہے قیام ائتلاف کے زمانہ کا قرب بھی اثر رکھتا ہے "کسی شعر کو فوراً پڑھنے کے بعد ہم اکثر آسانی سے دہرا سکتے ہیں، گو اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہ رہی ہو، پھر ایک آدھ منٹ بعد صحیح طور پر ہم اس کو نہیں

لہ ماخوذ از فلسفۂ ذہن انسانی مصنفہ تھامس براؤن جلد ۲ صفحہ ۲۷۱ و ۲۷۲۔
۲ہ ایضاً ایضاً ایضاً صفحہ ۲۷۳

دُہرا سکتے (اِلّا آنکہ پہلی دفعہ اُس کی طرف خاص توجہ رہی ہو) اور تھوڑی دیر گزر جانے پر ہم اس کو سرے سے بھول جاتے ہیں۔[۱]" سب سے آخر یہ کہ بہت کچھ اس پر موقوف ہوتا ہے کہ ب کا ائتلاف ا کے علاوہ کچھ اور چیزوں سے بھی ہوا ہے یا نہیں۔" جو گانا ہم نے ایک شخص کے علاوہ کسی دوسرے سے نہیں سنا ہے، وہ جب دوبارہ سننے میں آئے تو یہ بمشکل ہی ممکن ہے، کہ ساتھ اس شخص کی یاد بھی نہ تازہ ہو جائے لیکن اگر ہم نے اور لوگوں سے بھی بارہا یہ گانا سنا ہے تو ظاہر ہے، کہ پھر اس شخص کے یاد آنے کا احتمال کم ہو جاتا ہے[۲]"

یہ اہم حالات و شرائط تھے لیکن ان کے علاوہ اور بھی اسی درجہ کے اہم عوامل پائے جاتے ہیں، جن کا تعلق ائتلافات قائم ہوتے وقت کے شرائط سے نہیں بلکہ اُس وقت کی مجموعی حالت ذہن سے ہوتا ہے جب کہ احیا و اعادہ ہوتا ہے۔ جو چیزیں کسی وقت ذہنی فعلیت کے عام رجحان کے مطابق ہوتی ہیں۔ اُن کے تصوری احیا کی طرف قدرۃً ذہن مائل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم باہر جا رہے ہیں، اور پانی برس رہا ہے، تو قدرۃً چھتری ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، حالانکہ بصورت دیگر ممکن تھا، کہ چھتری کے بجائے ہم کو یہ خیال آجاتا، کہ فلاں شخص بھیگ رہا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم کسی کتاب کا ذکر کر رہے ہوں، تو اس وقت لفظ مقدمہ سے، جو تصور یا معنی ہمارے ذہن میں پیدا ہونگے وہ اس سے بالکل مختلف ہونگے جو اسی لفظ کو کچہری یا عدالت میں سن کر پیدا ہوتے ہیں۔

جس چیز پر ہم متوجہ ہیں، اس میں اگر کوئی ایسی بات ہو۔ جو کسی بنا پر ہمارے لئے خاص طور سے دلچسپ ہے، تو یہ اعادہ کا رخ متعین کرنے میں بہ نسبت دیگر امور کے زیادہ موثر ثابت ہوگی جیمس نے جو حسب ذیل مثال دی ہے، اس سے یہ حقیقت نہایت اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے "اس وقت (۱۸۹۰ء) مجھ کو اپنی گھڑی دیکھ کر سینٹ کی اس تجویز کا خیال آگیا، جو کاعذی زرقانونی کے متعلق حال میں پیش ہوئی تھی۔ بات یہ ہوئی کہ گھڑی نے مجھ کو اس شخص کی صورت یاد دلادی

---

[۱] ماخوذ از فلسفہ ذہن انسانی مصنفہ ٹہامس براؤن جلد ۲ صفحہ ۷۰

[۲] ایضاً

[۳] برٹانیکا انسائکلوپیڈیا صفحہ ۶۳

جس نے، اس کی مرمت کی تھی۔ اس کی یاد سے اُس جوہری کی دوکان کی طرف ذہن گیا، جہاں میں نے شخص مذکور کو آخری مرتبہ دیکھا تھا، اور اس دوکان نے قمیص کے ان طلائی بٹنوں کو یاد دلا دیا، جو میں وہاں لے گیا تھا پھر ان سے سونے اور اس کی حال کی ارزانی کا خیال آیا، اور اس ارزانی سے زر کاغذی کی اس قیمت کی طرف ذہن دوڑ گیا، جس سے بھر فوراً یہ سوال پیدا ہو گیا کہ یہ کب تک چلینگے، اور ساتھ ہی بیارڈ کی مذکورہ بالا تجویز یاد آگئی۔ ان تمثالات میں سے گو ہر ایک مختلف حیثیات سے دلچسپ تھی، لیکن جو تمثالات میرے خیال کو ایک چیز سے دوسری کی طرف منتقل کر رہی تھیں، اُنکو آسانی سے معلوم کیا جا سکتا ہے، اسوقت مجھکو اسی گھڑی سے سب سے زیادہ دلچسپی تھی، کیونکہ اس کی پہلی اچھی خاصی آواز بگڑ کر نہایت مکروہ و تکلیف دہ ہو گئی تھی، اگر ایسا نہ ہوتا تو مرمت کرنے والے کے بجائے، اس گھڑی سے اور بہت سی چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا، مثلاً جس دوست نے مجھ کو یہ گھڑی دی تھی، یا اور سیکڑوں ایسی باتیں تھیں، جن کا گھڑیوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ پھر جوہری کی دوکان نے ذہن کو بٹنوں کی طرف رجوع کر دیا، کیونکہ تمام چیزوں میں سے اس وقت مجھ کو اپنی ذاتی ملکیت کے لحاظ سے اِنہی سے سب سے زیادہ دلچسپی تھی۔ بٹنوں اور ان کی قیمت کے ساتھ اس دلچسپی نے لازماً مجھ کو اُس خاص شے کی طرف ملتفت کر دیا، جس کے یہ بنے ہوئے تھے، اور جس پر ان کی قیمت کا دار و مدار تھا، یعنی سونا۔ وقس علیٰ ہٰذا۱؎

۵۔ تصوری تخلیق
ابھی ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری احیا کے وقت ذہن کی جو مجموعی حالت ہوتی ہے، اسکو اس بارے میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے کہ کن تصورات کا احیا ہو گا۔ اب ہم کو یہ اضافہ کرنا ہے کہ جن چیزوں کا تصوری احیا ہوتا ہے اُن میں مختلف درجہ و قسم کے تغیرات اُن حالات کی بنا پر واقع ہوتے ہیں، جن کے ماتحت ان کا احیا ہوا ہے۔ یہ چیزیں نئی نئی ترکیبات میں داخل ہوتی، اور نئے نئے علائق کا اکتساب کرتی ہیں۔ مثلاً اگر گذشتہ زمانہ میں کسی مکان کا دیکھنا اس میں رہنے والے کے تصوری احضار کے ساتھ اتلافاً وابستہ رہا ہے، تو پھر جب میں اس مکان کو دیکھتا یا اس کا ذکر سنتا ہوں، تو ساتھ ہی اس کے مکین کی جانب بھی ذہن رجوع ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ میں نے یہ دیکھا یا

۱؎ جیمس، اصول، جلد ا صفحہ ۵۰۳

سنا کہ اس مکان میں آگ لگ گئی ہے، تو ان مخصوص حالات کی بنا پر اس میں رہنے والے شخص کے تصوری احضار میں ایک خاص تغیر پیدا ہو جائیگا۔ یعنی میں اس کو جلنے کے خطرہ میں مبتلا خیال کرونگا۔ اسی طرح کا تغیر ائتلاف مماثلات میں بھی ہوتا ہے۔ ایک بزاز جس کی صورت نپولین سے ملتی جلتی ہو، اس کو دیکھ کر مجھ کو نپولین یاد آجاسکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ بزاز کے مخصوص حالات کی بنا پر نپولین کا جو خیال آئیگا، وہ بھی ایک خاص طرح کا ہوگا۔ یعنی میرا ذہن اس فاتح اعظم اور پیش نظر بزاز کی زندگی میں جو عظیم تفاوت ہے، اس کا مقابلہ کرنے لگے گا۔

تم نے دیکھا، کہ ان مثالوں میں جس شے کا تصوری اعادہ ہوا، اس میں وقت اعادہ کے خاص حالات وتعلقات کی بنا پر ترمیم ہوگئی اور کسی نہ کسی حد تک یہی ہمیشہ ہوتا ہے البتہ اس ترمیم وتغیر کی ایک اور قسم ایسی ہے، جو صرف مخصوص حالات کے اندر ہی نمایاں ہوتی ہے وہ یہ کہ جس شے کا تصوری احیا ہوتا ہے، اس میں محض وقتِ احیا کے نئے حالات وتعلقات ہی کی بنا پر ترمیم نہیں ہوتی، بلکہ ان تعلقات میں داخل ہونے سے پہلے بطور داخلہ کی شرط مقدم کے ترمیم وتغیر کی ضرورت ہوسکتی ہے۔ کسی مجموعہ یا کل کی نوعیت محض اس کے اجزاء ترکیبی کی نوعیت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی مخصوص صورتِ ترکیب کو بھی اس میں دخل ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ہمارے پاس ب اور ث دو چیزیں ہیں، جن سے ملکر ب ث ایک کل نیا رہوتا ہے۔ اب اس کل کی بیاداں دونوں اجزا کے جس باہمی تعلق پر ہے، اگر اس کو قائم رکھنا ہے، در انحالیکہ ایک جزء بدل جائے، تو دوسرے ترکیبی جزء میں بھی اس کے مناسب تغیر کرنا لازمی ہوگا۔ مثلاً اگر ب کو ہم با سے بدل دیتے ہیں، تو ث کی جگہ بھی ہم کو ثا رکھنا پڑیگا۔ اس کی ایک عدم مثال حسابی نسبتوں میں ملتی ہے۔ فرض کرو، کہ ۱/۲ میں ا کو ۵ سے بدلدیا جائے تو اس نسبت کو قائم رکھنے کے لئے ۲ کو ۱۰ سے بدلنا پڑیگا۔

اب دیکھو کہ جو تصوری احیا گزشتہ ائتلاف پر مبنی ہوتا ہے، اس میں اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ بوقت احیا ذہنی فعلیت اس تعلق کو بھی لوٹانا چاہتی ہے، جو ائتلافی اجزا ب اور ث کے مابین ہوتا ہے لیکن جو جزء اعادہ کے وقت سامنے ہے، ممکن ہے کہ وہ اپنی نوعیت میں بعینہ ب نہ ہو بلکہ محض اس سے مماثلت رکھتا ہو۔ اس جزء کا نام با رکھو تو یہ ناممکن ہے کہ اصلی جزء ب سے اس درجہ مختلف ہو کہ ث کے ساتھ ملکر اسی قسم کا کل نہ پیدا کرسکے، جیسا کہ ب ث تھا۔ لہذا اس خاص کل یا مجموعہ کو دوبارہ پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوگا

کہ تصوری احیا کی صورت ث کے بجائے ثا کی ہو۔

اس کی ایک نہایت معمولی قسم کی مثال یہ ہے، کہ شکر کا ایک ٹکڑا دیکھ کر اس کی مٹھائی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر یہ شکر ایسی جگہ ہو، جو میری پہنچ سے باہر ہے تو اس کی جس مٹھائی کا تصور ہوگا، وہ بھی ایسی ہی مٹھائی ہوگی، جو مجھ کو مل نہیں سکتی گو گزشتہ تجربات میں جو شکر آئی تھی، وہ ممکن ہے، کہ آسانی سے قابل حصول رہی ہو[1]۔ چھوٹی لڑکیاں اپنی گڑیا سے اس طرح کھیلتی ہیں، کہ گویا وہ واقعی بچہ ہے۔ اس گڑیا سے اسی کے مماثل ائتلافی تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ واقعی بچہ نہیں بلکہ محض گڑیا ہوتی ہے، اس لئے فرق بھی ہوتا ہے۔ مثلاً جب لڑکیاں اس کے منہ میں نوالہ دیتی ہیں، تو یہ توقع نہیں کرتیں، کہ یہ اس کو نگل بھی جائیگی۔ بلکہ اگر وہ واقعاً نگل جائے، تو ان لڑکیوں کو بیحد اچنبھا ہوگا، اور ڈر جائینگی۔ غرض یہ کہ واقعی بچوں کی صورت میں جو تصورات پیدا ہوتے، اُن کا صرف مماثلی اعادہ ہوتا ہے۔

ان مثالوں میں تصوری تخلیق، جن علائق پر مبنی ہے، ان کا احیا ائتلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن دوسری مثالیں ایسی ہیں، جن کی صورت ترکیب تمام تر اس غرض وغایت یا دلچسپی پر مبنی ہوتی ہے، جو احیا کے وقت غالب ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے احیائی چیزیں ایسے علائق اختیار کر لیتی ہیں، جن میں کبھی پہلے یہ رونما نہیں ہوئی تھیں۔ مثلاً ایک شخص کی طبیعت کسی وقت ضلع جگت یا لطائف آفرینی کو چاہ رہی ہے، یا وہ علت و معلول کے علائق کو معلوم کرنا چاہتا ہے، تو لازماً ترکیب کی یہ صورتیں، اُن چیزوں پر چڑھ جائینگی جن کا ائتلاف سے اعادہ ہوا ہے، اور ان میں ایسی تبدیلی پیدا کر دینگی جو پیش نظر مطلب کے لئے ضروری ہے۔

مختلف افراد کی ذہنی ساخت میں، جو فرق ہوتا ہے، وہ بڑی حد تک اس

---

[1] بعض لڑکے گڑیا کے سامنے زمین پر کھانا رکھ دیتے ہیں۔ بعض اس کے منہ میں دیر تک نوالہ لگائے رہتے ہیں، یا اس سے بھی بڑھ کر واقعیت پیدا کرنے کے لئے یہ کرتے ہیں، کہ اسکا کوئی دانت توڑ کر پن وغیرہ سے منہ کے اندر تک کچھ غذا پہنچا دیتے ہیں بعض ایسی سختی تو نہیں کرتے، لیکن مصنوعیت کو مٹانے کیلئے یہ کرتے ہیں، کہ منہ کے پاس نوالہ لیجا کر ادھر اُدھر گرا دیتے ہیں اور پھر دوسرا لیجاتے ہیں۔

اس تعلق یا دلچسپی و غرض کے فرق نوعیت ہی پر مبنی ہوتا ہے، جس کا ان پر غلبہ ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ زیادہ تر محض زمانی و مکانی مقارنت کے تعلقات پر رہتی ہے، بعضوں کی مجازی تمثیلات و استعارات پر، بعضوں کی صنائع و بدائع پر، بعضوں کی منطقی علائق پر۔ اور اسی اعتبار سے اُس ذہنی انتقال کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، جو ان کے سلسلۂ تصورات پر زیادہ غالب ہوتا ہے۔ ایک مدرسی یا متبع ارسطو کا ذہن قیاسی اشکال زیادہ بناتا رہتا ہے۔ اسی طرح بہت سے لوگوں کو خصوصاً جو ہیگل کے زیر اثر ہیں، ایک سہ گانہ انتقال ذہنی کی خاص صورت زیادہ مطبوع ہوتی ہے، جس میں ذہن ایک انتہا سے دوسری انتہا کی طرف جاتا، اور پھر ان دونوں انتہاؤں کو ایک تیسرے جامع تر خیال میں ملا دیتا ہے۔

بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے، کہ گزشتہ مواد تجربہ کو موجودہ صورت حال کے مطابق بنانے میں جس تبدیلی کی ضرورت ہے، وہ خود دوران احیا ہی میں ہو جاتی ہے، اور پھر کسی مزید عملی تطبیق کی احتیاج نہیں ہوتی۔ مثلاً ضلع جگت کا ایک پرانا ماہر کسی لفظ کے تلفظ کو اس طرح دانستہ بدل دے سکتا، کہ نہ اس کو پہلے صحیح تلفظ کا خیال پیدا ہو، اور نہ اس بات کا خیال آئے، کہ جو ضلع وہ بولنا چاہ رہا ہے، اس کی خاطر اس تبدیلی کی ضرورت ہے۔

اسی طرح جو شخص فطرت سے موسیقی کی خاص مناسبت لے کر آتا ہے، مثلاً موزآرٹ، تو اس کے ذہن میں گویا الہامی طور پر از خود تصورات ایسی صورت میں آتے ہیں، جو اس خاص فن میں اس کی تصوری تخلیق کے لئے پہلے ہی سے موزوں و مطابق ہوتے ہیں لیکن انسان کی معمولی فکر یا سوچ میں ایسا نہیں ہوتا، بلکہ ائتلاف کے ذریعہ سے جو گزشتہ مواد فراہم ہوتا ہے وہ نئے علائق میں اپنی جگہ حاصل کرنے سے پہلے، اپنے اندر ایک خاص تبدیلی چاہتا ہے۔ ایک اونچے چکنی چھال کے درخت پر چڑھنا ہے، جس کے لئے اس کے تنے میں چاقو وغیرہ سے ہم کو کچھ سیڑھیاں ایسی بنانا ہوں گی کہ نیچے کی سیڑھیاں اپنے اوپر کی سیڑھیاں بنانے میں مدد دے سکیں۔ ان سیڑھیوں کا نفس خیال ہمکو درخت پر نہیں پہنچا سکتا۔

یا ایک دوسری قسم کی مثال یہ لو، کہ ناول نویس ہمیشہ ایسے مناظر، واقعات و اشخاص کی فکر میں لگا رہتا ہے جو اس کے ناولوں میں کام آسکیں۔ اسطرح وہ اپنے ذہن میں ایسے مواد کا ذخیرہ کر لیتا ہے، جس کو عمل ائتلاف حسب ضرورت سامنے لاتا رہتا ہے

لیکن اس مواد سے جب وہ واقعتاً کام لینا چاہتا ہے، تو اُس کو بالعموم اپنے قصہ کی ترتیب و نوعیت کے مطابق ان میں مناسب انتخاب و تغیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اب آخر میں ہم کو چند الفاظ تصوری تخلیق کی اصل نوعیت و ماہیت کی نسبت کہدینا ہیں۔ یہ ایک کھلی ہوئی اور معلوم بات ہے، کہ ذہن اپنے لئے نئے تصورات بنانے کی جو قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ کبھی نہیں ہوتے، کہ وہ عدم محض بالاشے سے ان کی تخلیق کر سکتا ہے۔ بلکہ بقول لاک کے اس قوت کا کام فراہم شدہ مواد کی تحلیل اور پھر نئی صورتوں میں اس کی ترتیب کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن ترکیب و تحلیل کے الفاظ حقیقۃً اُس انسانی صناعی سے ماخوذ مستعار ہیں، جو آدمی مادی چیزوں میں کرتا ہے، مثلاً پتھر نکالنا مکان بنانا، بت تراشنا وغیرہ۔ لیکن ہمارا سوال یہ ہے، کہ اُن ذہنی اعمال کی اصلی نوعیت کیا ہے، جن کو ہم استعارۃً تحلیل و ترکیب سے تعبیر کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے، کہ ان اعمال کی حقیقت بس یہی ہے، کہ ذہن واقعی کے علم سے ممکن کے خیال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

امکان کی بنیاد دراصل اس پر ہے، کہ چیزوں میں اقسام یا مراتب پائے جاتے ہیں۔ جہاں کہیں مختلف اشیا میں کوئی ایسا ما بہ الاشتراک پایا جاتا ہے، جو ان میں سے ہر ایک میں اپنا ایک مخصوص تعین رکھتا ہے۔ تو ان خاص خاص تعینات ہی کو ہم ممکن احتمالات یا شقوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے اس کمرہ میں جتنی چیزیں ہیں، وہ سب شکل رکھتی ہیں، لیکن ہر ایک کی شکل مختلف ہے۔ یہ خاص خاص مختلف اشکال، نفس شکل کے (جو سب میں مشترک ہے) مختلف امکانات ہیں۔ البتہ صورت مفروضہ میں یہ تمام ممکن احتمالات ایسے ہیں، جو واقعتاً موجود ہیں، اور جن کو میں اسی حیثیت سے سمجھ رہا ہوں۔ کہ یہ واقعتاً موجود ہیں لیکن جس مشترک امر یعنی شکل سے بحث ہے، اُس کی نوعیت ایسی ہے، کہ اس کے ممکن احتمالات صرف وہی نہیں، جو اس وقت واقعیتہً نظر میں یا جو پیشتر سے گزشتہ تجربہ میں آچکے ہیں۔ بلکہ میرا ذہن اس کے ایسے احتمالات کا بھی تصور کر سکتا ہے، جن کا نہ کبھی پہلے مجھ کو تجربہ وادراک ہوا ہے، اور نہ شاید آئندہ ہو۔ اسی طرح قد تمام انسان رکھتے ہیں، جو ایک کا دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے۔ یہ اختلاف بس خاص حدود کے اندر ہی ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہ حدود نفس انسانی قد قامت کی ماہیت میں داخل نہیں ہیں، کہ ان سے بڑا یا چھوٹا قد ہو ہی نہ سکے، اس لئے میں ایسے انسان کا بھی خیال کر سکتا ہوں

جو ایک میل لمبا ہو، یا یہ کہ اس کے پاؤں زمین پر ہوں، اور سر آسمان سے باتیں کرتا ہو ان مثالوں سے تصوری تخلیق کی اصل نوعیت معلوم ہو جاتی ہے۔ یعنی اس کا کام بس کسی مشترک شے یا اشیا کے نئے نئے امکانات کا انکشاف ہے۔

لہٰذا اس بنا پر ذہن کا تخلیقی عمل بنانے یا پیدا کرنے کے بجائے دراصل محض منکشف یا معلوم کرنے کا ہے۔ یہ نام ہے ایسے امکانات کے معلوم کرنے کا، جن کا واقعی ہونے کی حیثیت سے کبھی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ صرف براہ راست تجربہ نہ ہونے ہی کے لحاظ سے اس کو ایک نئی شے کی تخلیق خیال کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً جب میں سونے کے پہاڑ کا تصور کرتا ہوں، تو اس کو بناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ کی شکل و جسامت کے مختلف امکانات میں سے ایک کا انکشاف کرتا ہوں، اسی طرح سونے کو بھی میں بناتا نہیں ہوں، بلکہ پہاڑ جیسی شکل و جسامت جن ممکن مواد سے تیار ہو سکتی ہے ان میں سے ایک کا تصور کر لیتا ہوں۔ لیکن اس ممکن احتمال کی اگر میں اپنے ذہن میں ایک تصویر بنا لوں، تو یہ تصویر نسبتۃً میرا براہ راست تجربہ ہو گی۔ یہ تصویر اور جو ذہنی اثر یا میلان اس سے پیدا ہوتا ہے دونوں کا مبنیٰ میری توجہ کا عمل ہوتا ہے۔ یعنی یہ میرے ذہن کی صناعی، اور اس کی تعمیر و تخلیق کا نتیجہ ہیں۔

۶۔ تصوری فعلیت کی روانی میں رکاوٹ

اور اکی فعلیت کی طرح تصوری فعلیت بھی کامیاب یا ناکام ہو سکتی ہے۔ جس حد تک کہ یہ کامیاب ہوتی ہے اور اکی فعلیت کے مانند اختلاف عمل کے ساتھ قائم رہنا چاہتی ہے۔ البتہ اس طرح قائم رہنے کا میلان اس دلچسپی یا غرض و غایت کے متناسب ہوتا ہے، جو اس میں پائی جاتی ہے۔

تصورات کے بہاؤ یا روانی میں روک اور تاخیر کا باعث مختلف قسم کی چیزیں ہوتی ہیں یہ روک عمل احیا و تخلیق دونوں میں واقع ہو سکتی ہے۔ جب یہ احیا و اعادہ میں واقع ہوتی ہے، تو محض یاد کا قصور ہوتا ہے، جیسا کہ مثلاً میں کسی شخص یا کتاب کا نام یاد کرنا چاہتا ہوں، اور نہیں آتا، اب اگر ہم کو اس کے یاد کرنے کی زیادہ ضرورت ہے، تو کم و بیش دیر تک اس کی کوشش جاری رہیگی۔ اور تمام پیش نظر وسائل سے ہم کام لینگے۔ فرض کرو کہ کسی دوست کا نام ہم یاد کرنا چاہتے ہیں، تو یکے بعد دیگرے ہم مختلف طرح سے اس کی کوشش کرینگے۔ ہم ان حالات اور چیزوں پر توجہ کرینگے، جن کا اس سے

کچھ تعلق ہے، جو شخص ہمارے پاس کھڑا ہے اس سے دریافت کرینگے، یا بہت سے ناموں پر خیال دوڑائینگے کہ شاید اس ذریعہ سے اپنے مطلوب نام تک پہنچ جائیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب کچھ اسی طرح ہوگا، جیسا کہ عمل ادراک میں ہوتا ہے، کہ کوشش بدل بدل کر ہم اصل مقصد کے حاصل کرنے پر جمے رہتے ہیں۔

لیکن جب یہ روک تخلیقی فعلیت میں واقع ہوتی ہے، تو جن ذہنی اعمال سے اس پر غالب آنے کی کوشش کی جاتی ہے، وہ نہایت ہی پیچیدہ و مشکل ہو سکتے ہیں جس کی عمدہ مثال پہیلیاں بوجھنے کی ہے۔ اس میں ہم کو اپنے ذہن پر زور دے کر ایسی شے معلوم کرنا پڑتی ہے، جس سے پہیلی کی تمام شرطیں پوری ہو جاتی ہوں۔ اس لئے ہم کوشش پر کوشش کرتے ہیں، کبھی ایک چیز کا خیال کرتے ہیں کبھی دوسری کا، اور گو ان میں سے ہر چیز کچھ نہ کچھ شرائط کو پورا کر دیتی ہے، مگر سب پوری نہیں ہوتیں۔ یہاں بھی کوششیں بدل بدل کر حصول مقصد پر اسی طرح آدمی قائم رہتا ہے جسطرح متعارنڈائک کی بلی پنجرے سے نکلنا چاہتی تھی، اور جسطرح اسمیں کامیابی و ناکامی دونوں کا امکان ہوتا ہے، اسی طرح اس میں ہوتا ہے۔ ایک اور مثال ہم ایسی لے سکتے ہیں، جن میں تصورات کا بہاؤ کسی تدبیر عملی ضرورت کے تابع ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص قید خانہ میں ہے اور اس سے بھاگنا چاہتا ہے۔ سب سے بڑی دشواری جو اس راہ میں حائل ہے وہ قید خانہ کی دیواروں کی اونچائی ہے۔ گزشتہ تجربہ کی بنیاد پر اس کو معلوم ہے، کہ رسی کے ذریعہ دیوار سے اترا جا سکتا ہے، لیکن موجودہ صورت میں اس کے پاس کوئی رسی نہیں۔ لہذا اس کو کسی ایسی شے کی ضرورت ہے، جو رسی کا کام دے سکے، یعنی جو اس کی پیش نظر تدبیر کے لئے اسی طرح موزوں ہو جسطرح کہ رسی ہوتی۔ وہ مختلف چیزوں پر ذہن کو دوڑاتا ہے، اور بالآخر اس کا خیال اپنی چادر اور کملی پر جاتا ہے، کہ ان سے یہ کام نکل سکتا ہے، ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ یہ خیال مفید مطلب نہ معلوم ہوا ہو، لیکن جن چیزوں کا اس نے اب تک خیال کیا ہے چونکہ اُن کی بہ نسبت چادر اور کملی سے یہ مقصد زیادہ پورا ہو سکتا ہے، اس لئے قدرۃً اُس کا ذہن ان پر جمتا ہے، اور اپنی غرض کے مطابق کسی نہ کسی طرح ان کو ڈھالنا چاہتا ہے یہاں تک کہ آخر کار اُس کو یہ بات سوجھ جاتی ہے، کہ ان کو پھاڑ کر رسی کی طرح بٹ لینا چاہیئے لیکن یہ اُس شخص کی صورت ہوگی، جس نے اس طرح رسی بنانے کی تدبیر کو پہلے نہیں سنا ہے، یا وہ شخص ہے جس نے اس تدبیر کو ایجاد کیا ہے۔ اس میں اور اس طرح کی تمام دیگر مثالوں

میں اختلاف مماثلت کا نہایت اہم حصہ ہوتا ہے۔ جو شخص دیوار پھاندنا چاہتا ہے، اسکا خیال اس طرف جاتا ہے کہ ایسے موقع پر لوگ رسیوں سے بھی کام لیتے ہیں، اور پھر اسی مماثلت کی بنا پر وہ اپنی موجودہ صورت حال میں بھی جہاں تک اس تدبیر سے کاربراری ہو سکتی ہے کرتا ہے۔

حافظہ۔

۱۔ حافظہ کی تعریف بعض اوقات لفظ حافظہ اسکے عام معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لیکن یہ استعمال بہت زیادہ وسیع ہے جو خالی از قباحت نہیں۔ بہتر یہ ہے کہ حافظہ کو احیائے تصوری کے لئے مخصوص رکھا جائے، جس حد تک کہ احیا محض اعادہ یا محاکات ہوتا ہے اور جس شے کا احیا ہوتا ہے اُس کی شکل میں بہ لحاظ حالات کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ احیائے تصوری کے اس محاکاتی پہلو کی بہترین مثال وہ صورتیں ہیں جن میں کہ وقتی غرض یا دلچسپی اس بات کی داعی ہوئی ہے کہ تجربۂ ماضی کا اعادہ حتی الامکان اس کے اصل وقوع کے بالکل مطابق ہو۔ لہذا صحیح معنی میں لفظ حافظہ کا اطلاق بالخصوص انہی صورتوں کیلئے موزوں ہے۔ عدالت میں کوئی گواہ جب گواہی دیتا ہے، تو یہ حافظہ کی صحیح مثال ہوتی ہے۔ اس کا ذہن گزشتہ واقعات و حوادث کا ہو بہو اسی طرح اعادہ کرنے میں کوشاں ہوتا ہے، جس طرح کہ وہ دراصل وقوع پذیر ہوئے تھے، ساتھ ہی وہ ان نتائج سے قطع نظر کرتا جاتا ہے جو بعد میں ان واقعات سے اس نے اخذ کئے یا جو اس وقت وہ اخذ کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ بہ وقت وقوع جو نتائج اس نے نکالے تھے ان کو وہ تا بہ امکان نتائج ہی کی حیثیت سے یاد کرتا ہے، نہ کہ ادراکات کی حیثیت سے۔

عدالت میں گواہ اپنے ذاتی تجربات کا تا بہ امکان انھیں زمانی طلائق کے ساتھ اعادہ کرتا ہے جن میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔ اس کو ذاتی یا شخصی حافظہ کہہ سکتے ہیں لیکن ایک بڑی صنف ایسی صورتوں کی بھی ہے جن میں حافظہ غیر شخصی ہوتا ہے۔ ان صورتوں میں جس شئے کو انسان یاد کرتا ہے وہ اس کے ذاتی تجربہ کا حاصل کردہ علم ہوتا ہے نہ کہ وہ جزئی واقعات جو اس کے حصول میں پیش آئے تھے۔ طالب علم جب اقلیدس شروع کرتا ہے تو ابتداءً اس کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کتاب کو لفظ بہ لفظ رٹ لے۔ لیکن طالب علم کے بعد اس کے ذہن میں اقلیدسی اشکال کے ثبوت کا محض عام طریقہ باقی رہ جاتا ہے۔ کتاب کے الفاظ بڑی حد تک وہ بھول چکا ہوتا ہے اور دوران تعلیم میں جو واقعات پیش آئے تھے وہ تو یقیناً بہت کچھ فراموش ہو جاتے ہیں۔ یعنی اس کو وہ خاص مواقع یاد نہیں رہتے جب کہ وہ کتاب لیکر کوئی شکل یاد کرنے کے لئے بیٹھا ہوگا نہ اس کو اپنی وہ غلطیاں یاد رہی ہونگی جو اس شکل کو سناتے وقت ہوئی تھیں وہ انھیں امور کو یاد کرتا ہے جنکی ضرورت ہوتی ہے اور غیر متعلق باتوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ یہ عمل سوچنے اور کام کرنے کی عادت قائم کرنے کے بالکل مماثل ہے۔ عادت قائم کرنے کی طرح اس عمل کی بھی دو شرطیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ دوسرے طلب کی وہ نوعیت اصلیہ جسکی بنا پر طلبی اعمال ابتداً مطلوب حاصل ہو جانے پر ختم ہو جاتے ہیں کسی شئے کو برزبان یاد کرنے پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً شاہان انگلستان کی تخت نشینی اور موت کی تاریخوں کو یاد کرتے وقت ایک لڑکا اپنی کتاب میں انکو بار بار دیکھتا اور دہراتا جاتا ہے، لیکن آخرکار کتاب دیکھنے وغیرہ کے یہ جزئی واقعات بھول جاتا ہے اُس کو اپنی وہ کوششیں یاد نہیں رہتیں جو ان تاریخوں کو حفظ کرنے کے لئے اس نے کی تھیں اور نہ ان غلطیوں یا ناکامیوں کا خیال رہتا ہے جو اس کوشش میں پیش آئی تھیں۔

۲۔ اچھا اور برا حافظہ | اچھے حافظہ کی صورتیں حسب ذیل ہیں (۱) جلد یاد ہو جانا (۲) دیر تک یاد رہنا (۳) جلد اور صحیح طور پر یاد آ جانا بعض اشخاص جلد اور آسانی سے یاد کر لیتے ہیں لیکن بھول بھی جلد ہی جاتے ہیں، بعضوں کو یاد دیر میں ہوتا ہے، لیکن ایک مرتبہ یاد ہو جانے کے بعد پھر دیر تک محفوظ رہتا ہے جس صورت میں کہ حافظہ دیرپا یعنی انسان جو کچھ ایک بار یاد کر لیتا ہے اسکو جلد نہیں بھولتا) اسمیں بھی یہ ممکن ہوتا ہے اکہ یاد کرتے وقت بات جلد یاد نہ آئے۔

اچھے حافظہ کی چوتھی علامت اس کا سودمند کارآمد ہونا ہے، یعنی حسب ضرورت

چیزوں کا بر وقت یاد آجانا۔ ایک شخص کا حافظہ نہایت وسیع ہونے کے باوجود ممکن ہے کہ اس لحاظ سے سود مند نہ ہو۔ مثلاً مروٹ ڈامنی سیمپسن کے ذہن میں گرد گیر یا ساہوکار کے گودام کی طرح ہر قسم کی چیزیں اس طرح بے ترتیب بھری ہوئی تھیں کہ بہ وقت ضرورت کسی شئے کا پتہ نہیں چل سکتا تھا[1]، جو لوگ امتحان کی خاطر کتاب کو محض رٹ لیتے ہیں ان کو اکثر اس کا نہایت تلخ تجربہ ہوتا ہے۔ اگر سوالات ایسے صاف ہیں کہ ان کے جوابات براہ راست اسی رٹی ہوئی کتاب سے دئے جا سکتے ہیں تب تو خیر ان کو کسی قسم کی وقت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر سوال ایسا ہے جس کے جواب میں ان کو اپنا علم کتاب کی ترتیب سے ذرا مختلف طریق پر پیش کرنا پڑتا ہے، تو بس چولیں ڈھیلی ہو جاتی ہیں۔ گو جواب کا سارا مواد جو کچھ انھوں نے رٹا ہے اسی کے اندر موجود ہوتا ہے، تاہم وہ صحیح جواب دینے سے قاصر رہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے ذہن میں اس خاص سوال کا اپنے جواب کے ساتھ کبھی ائتلاف نہیں ہوا ہے۔

جلد یاد ہونا بڑی حد تک اس دلچسپی کی کمی یا زیادتی پر مبنی ہوتا ہے، جو کسی آدمی کو اصل تجربہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ جو چیز توجہ کو ذرا دیر کے لئے محض سرسری طور پر منعطف کرتی ہے وہ کبھی یاد نہیں رہتی۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہم نہ صرف ان چیزوں کو یاد کر لیتے ہیں، جو بجائے خود دلچسپ ہوتی ہیں، بلکہ جو باتیں ان سے ضمنی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی یاد رہ جاتی ہیں، گو بجائے خود ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ مثلاً بچہ کو حروف تہجی سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی لیکن اگر یہ بسکٹوں کے بنے ہوئے ہوں تو بالعموم اسے یاد ہو جاتے ہیں۔ باقی جس حد تک کہ قوت حافظہ دلچسپی پر منحصر نہیں ہوتی، اس حد تک اس کی توجیہ اصل خلقی قابلیت سے کرنی پڑیگی۔ لیکن زیادہ تر حافظہ کی خلقی قابلیت اس شئے کے ساتھ خلقی دلچسپی پر مبنی ہوتی ہے جس کو آدمی یاد یا محفوظ کرتا ہے۔ موزارٹ چودہ سال کی عمر ہی میں مشکل سے مشکل گانے کو صرف ایک بار سن کر اپنی یاد سے حرف بہ حرف لکھ دے سکتا تھا لیکن ساتھ ہی موزارٹ کا ذوق موسیقی اس کو اس بات پر بھی مجبور کرتا تھا کہ اصل گانے کو بیحد انہماک و توجہ کے ساتھ سنے۔ بعض دیوانوں میں فوق العادت قوت حافظہ پائی جاتی ہے۔ مثلاً وہ بے ربط الفاظ کے ایک طویل سلسلہ کو ایک ہی بار سن کر دہرا سکتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ دیوانوں کا

[1] (Guy manuering) باب ۳۹

دائرہ دلچسپی نہایت ہی تنگ ہوتا ہے اور اسی لئے ان کی توجہ زیادہ قوی ہوتی ہے۔ یہ محض زمان ومکان کے انصال کے علاوہ اورشکل سے کوئی تعلق سمجھ سکتے ہیں۔ لہذا ان میں ایسی باتوں کی یادداشت کی فوق العادت قوت ہوتی ہے، جو محض زمانی ومکانی سے انصال رکھتی ہیں۔ خارجی ارتسامات کے محض یکے بعد دیگرے پیدا ہونے سے جو اشتلافات ان میں پیدا ہوجاتے ہیں ان کے مقابلہ کے لئے دیگر اشتلافات نہیں موجود ہوتے۔

یاد رہنے کی مدت کا تفاوت بھی زیادہ تر دلچسپی ہی پر موقوف ہے۔ البتہ یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیے کہ جس قسم کی دلچسپی کسی شے کے یاد کرنے میں باعث سہولت ہوتی ہے ضروری نہیں کہ وہی اس یاد کو قائم رکھنے میں بھی سب سے زیادہ موثر ہو۔ وکیل اپنے مقدمہ کی جزئیات ذہن نشین کرلیتا ہے۔ لیکن ان میں سے اکثر کو جلد ہی بھول جاتا ہے۔ کیونکہ مقدمہ کے ختم ہوجانے کے بعد ان کی دلچسپی بھی ختم ہوجاتی ہے۔ اس کے برعکس اصل مقدمہ کے خاص قانونی پہلو یاد رہ جاتے ہیں کیونکہ ان سے ہمیشہ کی بنا پر مستقل دلچسپی ہوتی ہے۔

مدت یاد میں ایک اور شے کو بھی بڑا دخل ہوتا ہے، یعنی جس بات کو آدمی نے یاد کیا ہے، اس کی تکرار۔ طالبعلم جب کوئی سبق یاد کرتا ہے، تو اس کو بار بار دیکھنا پڑتا ہے یہاں تک کہ یہ بالکل ذہن نشین ہوجاتا ہے۔ باقی حافظہ کی قوت ماسکہ کے جن اختلافات کی توجیہ دلچسپی اور کثرتِ تکرار دونوں سے نہیں ہوسکتی، ان کو پیدائشی سمجھنا چاہئے۔ یہ امر ہنوز معرضِ بحث میں ہے کہ یہ پیدائشی قابلیت دلچسپی میں معین ہوئے بغیر حافظہ کے لئے کس حد تک معین ہوسکتی ہے۔

جن حالات وشرائط پر حافظہ کا کارآمد ہونا منحصر ہوتا ہے، وہ مختلف قسم کے ہیں۔ جس شخص کو بہ وقتِ ضرورت گذشتہ تجربات فوراً یاد آجاتے ہیں، کہا جاتا ہے، کہ اس کا علم مرتب ومنتظم ہے۔ مجموعی طور پر اس کے معلومات اس شخص کے مقابلہ میں بہت کم ہوسکتے ہیں، جس کے علم میں کوئی نظم وترتیب نہ پائی جاتی ہو۔ پھر بھی اس کا حافظہ عملی ونظری اغراض کے لئے بہت زیادہ مفید ہوتا ہے، بلکہ امتحانی سوالات تک کے جوابات وہ بطریق احسن دے سکتا ہے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لئے ہم کو یہ ملحوظ رکھنا چاہئے کہ بعض آدمیوں کو ذرا سی نشان دہی پر بات یاد آجاسکتی ہے، لیکن اگر یہ نشان نہ دیا جائے تو بالکل یاد نہیں

آتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی شعر کے پہلے مصرعہ یا مصرعہ کا ایک لفظ کو سن کر پورے شعر کا اعادہ کر دوں، لیکن اسی شعر کو بغیر اتنی نشان دہی کے اگر تمثیلاً اسی موقعہ پر پیش کرنا چاہوں تو بار ہا ایسا ہوتا ہے، کہ کسی طرح یاد نہیں آتا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس شعر کے معنی پر اس خاص موقعہ یا اس کے مماثل مواقع استعمال کے لحاظ سے کبھی میرا خیال نہیں گیا تھا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس معنی پر خاص طور سے غور کیا گیا، بلکہ صرف اسی قدر کافی ہے کہ بس ایک عمومی حیثیت سے ذہن ان سے آشنا ہو۔ مثلاً اگر میں یہ دکھلانا چاہتا ہوں کہ کسی شعر میں حقیقی و مجازی معنی میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ اکثر شے کی مادی نوعیت و ساخت کی یکسانی پر نہیں مبنی ہوتا، تو اس کی مثال میں، غالب کا یہ مصرع پیش کر سکتا ہوں، کہ ع ”دل حسرت زدہ تھا مائدۂ لذت درد“ ظاہر ہے، کہ ”حسرت زدہ دل“، اور دستر خوان میں کیا یکسانی ہے۔

غالب کے اس شعر کو اپنے دعوی کی مثال میں پیش کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ میں نے اس پر خاص حیثیت سے کبھی غور کیا ہو۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اس قسم کی دیگر مثالیں میرے ذہن میں پہلے گزر چکی ہوں جس قدر زیادہ میں ایسی مثالوں سے اپنے ذہن کو مانوس کر چکا ہونگا، اسی قدر آسانی سے پرانی مثالوں کا اعادہ کر سکونگا اور نئی مثالیں دے سکونگا لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظہ کی سودمندی کا انحصار صحیح قسم کے ائتلافات قائم کرلینے پر ہے۔ ۱ کا ایک خاص قسم کے تعلق ر کے ساتھ ب کو یاد دلا دینا، اس پر منحصر ہے کہ ہم ۱ و ب پر کبھی پہلے اس تعلق کے لحاظ سے توجہ کر چکے ہوں یا ۱ و ب کے متشابہ دیگر چیزوں کے مابین اسی طرح کے تعلقات کا خیال پہلے آچکا ہے۔

۳۔ امتداد زمانہ سے حافظہ میں زوال

اگرچہ خاص خاص چیزوں کا حافظہ مختلف حالات و اشخاص میں مختلف عرصوں تک قائم رہتا ہے لیکن عام کلیہ یہ ہے کہ اگر اس کی تجدید نہ ہوتی رہے تو مرور ایام سے یہ زائل ہونے لگتا ہے۔ پروفیسر انگھاس نے امتداد زمانہ اور زوال حافظہ کا کمی تعلق معلوم کرنے کے لئے اختبارات سے کام لیا ہے اُس نے اس غرض سے بے معنی سہ حرفی الفاظ کی کئی فہرستیں رٹ ڈالیں۔ ہر فہرست میں بارہ سے لیکر چھتیس الفاظ تک تھے ایک فہرست کو حفظ کر لینے کے بعد کچھ عرصہ تک اس کے الفاظ دہرانے کی کوشش نہیں کی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ یہ فہرست الفاظ مسلسل و مکمل طور پر یاد نہیں رہی۔ اس اختبار سے معلوم یہ کرنا تھا کہ اب دوبارہ ان کو حفظ کرنے میں پہلے

ف اصل کتاب میں ٹینی سن کے ایک مصرع سے استشہاد کیا گیا ہے۔ م

کی بہ نسبت کتنا وقت صرف ہوگا۔ اس سے ذہنی میلانات کی زوال پذیری کا ایک کمی اندازہ ہو جاتا ہے، اور یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس زوال پذیری اور امتداد زمانہ میں کیا تعلق ہے۔ چنانچہ جب بیس منٹ کے وقفہ کے بعد دوبارہ اس نے حفظ کرنا چاہا تو بہ نسبت پہلے کے قریبا ۵۸ فی صدی وقت صرف کرنا پڑا۔ اسی طرح ۶۴ منٹ کے بعد قریباً ۵۶ فیصدی ۵۲۶ منٹ کے بعد قریباً ۶۵ فیصدی اور ۳۱ دوں کے بعد قریباً ۷۹ فی صدی وقس علی ہذا۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اگرچہ زوال پذیری کی مقدار امتداد زمانہ سے بڑھتی جاتی ہے تاہم جتنا وقفہ زیادہ ہوتا اس کے اعتبار سے یہ نسبتۃً کم ہوتی جاتی ہے۔

۴۔ حافظہ کے اصناف عام طور پر ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کا حافظہ اعداد و شمار کے لئے اچھا ہے مگر ناموں کے لئے ناقص ہے۔ یا مقامات کے لئے اچھا ہے مگر لوگوں کی صورت یاد نہیں رہتی وغیرہ وغیرہ۔ علمی یا نظری حیثیت سے اس تقسیم کو اور زیادہ آگے بڑھانا ہوگا۔ چونکہ حافظہ احیائے تصوری کی قوت کا نام ہے، لہذا ہر تجربہ کے تصوری طور پر احیا کے لئے ایک علیحدہ حافظہ ہونا چاہئے، نہ صرف ناموں بلکہ ہر نام کے لئے جداگانہ حافظہ ماننا پڑیگا۔

صرف یہ عام خیال صحیح ہے کہ خاص خاص اصناف اشیا کے لئے الگ الگ حافظہ ہوتا ہے۔ موزارٹ کا حافظہ موسیقی کے لئے نہایت قوی تھا، لیکن ممکن ہے۔ اعداد و شمار کیلئے ہمیشہ ہی ناقص رہا ہو۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا حافظہ الفاظ کے لئے بے حد عمدہ ہو لیکن ساتھ ہی واقعات اور تاریخیں بہت کم یاد رہتی ہوں یہ اختلافات بڑی حد تک پیدائشی ہوتے ہیں تاہم خاص خاص اصناف حافظہ کو ترقی بھی دی جاسکتی ہے۔

۵۔ مشق سے حافظہ کی ترقی یہ یقیناً صحیح ہے کہ کسی خاص صنف حافظہ کی مشق سے اس صنف میں ترقی ہو جاتی ہے مثلاً طویل مشق کے بعد تھیٹر کے نقال اپنی نقل کو جلد اور آسانی سے یاد کر لے لگتے ہیں یہی حال یادریوں کا ہوتا ہے کہ ان کو دعائیں وغیرہ جلد حفظ ہو جاتی ہیں مشق کے یہ اثرات تصوری احیاء کی ان ہی خاص اقسام تک محدود نظر آتے ہیں جن کی مشق کی جاتی ہے۔ جو شخص الفاظ کے حافظہ کو ترقی دیتا ہے اس سے اس کے مقامات کا حافظہ ترقی نہیں کر جاتا۔

لیکن ایک معقول بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ حافظہ مشق سے براہ راست ترقی نہیں

کرتا۔ کیونکہ یاد کی قوت اس توجہ کی نوعیت و کمیت پر موقوف ہوتی ہے، جو اصل پر۔کی طرف کی جاتی ہے۔ مشق کا اثر براہ راست توجہ پر ہوتا ہے نہ کہ حافظہ پر۔ غالباً پروفیسر جیمس کا دعویٰ صحیح ہے کہ "حافظہ کی ساری ترقی انسان کے اس معتاد طریق کی ترقی پر مشتمل ہوتی ہے جس کے ساتھ وہ واقعات کو ذہن نشین کرتا ہے[1]" "مشق سے سیکھنے کی نوعیت ترقی کرتی ہے نہ کہ محفوظ رکھنے کی۔ جیمس کہتا ہے کہ "میں نے اس بارے میں متعدد مشاق نقالوں سے نہایت احتیاط کے ساتھ سوالات کئے ہیں سبھوں نے یہی کہا کہ نقلوں کے سیکھنے کی مشق سے حافظہ میں کسی قسم کا فرق پیدا نہیں ہوتا۔ صرف اتنا ہوتا ہے کہ نقل کا باقاعدہ صحیح طور پر مطالعہ کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ اس مشق کے بعد لب ولہجہ اور حرکات جسم وغیرہ کی بہت سی مثالیں پہلے ہی سے ان کے ذہن میں ہوتی ہیں[2]"۔ بلاشبہ پروفیسر جیمس کا یہ خیال صحیح ہے کہ مشق سے حافظہ کو جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ دراصل توجہ کی ترقی اور اس کے ٹھیک راستہ پر لگ جانے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یاد کرنے کی کوشش توجہ کرنے کی کوشش ہے۔ بار بار اور طویل توجہ سے ہم نہ صرف اشیا کے باقی رہنے والے اثرات کو زیادہ دیرپا کر دیتے ہیں، بلکہ ساتھ ہی ہم ان میں اور دوسری اشیا میں تعلق قائم کر لیتے ہیں اور اس طرح ان اشتغالات کو بڑھا لیتے ہیں جو انفراداً اور مجموعاً ان کے احیا میں معین ہوتے ہیں۔

اس خیال کی رو سے قوت ماسکہ ہر فرد کے ساتھ اس کی عام عضویاتی ساخت کے ایک لازمی جز کی حیثیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک "مستقبل عضویاتی وصف یا خاصہ ہے جو انسان کو اس کے جسمانی نظام کے ساتھ عطا ہوتا ہے اور جس کو وہ کبھی بدل نہیں سکتا۔ البتہ صحت و مرض میں اس کی حالت مختلف ہوتی ہے اور یہ بات تو مشاہدہ سے ثابت ہے کہ جب انسان تازہ دم و مستعد ہوتا ہے، اس وقت یہ قوت زیادہ ہوتی ہے، اور جب تھکا ماندہ یا بیمار ہوتا ہے، تو کم ہوتی ہے۔۔ لیکن بس اس سے زیادہ ہم کچھ اور نہیں کہہ سکتے۔

مشق سے قوت حافظہ جس طرح ترقی کرتی ہے اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو

---

[1] اصولِ نفسیات جلد اول صفحہ ۶۶۷

[2] ایضاً " ۶۶۴

اس نکتہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس کی تشریح ہم احیائے مماثلات کی بحث میں کر چکے ہیں۔ مماثل تجربات اپنی مماثلت کی حد تک ایک ہی ذہنی میلان رکھتے ہیں۔ مماثلت پر مبنی ائتلاف میں یہ زیادہ صاف طور پر نظر آتا ہے۔ ایک شخص کو دیکھکر کسی مماثلت کی بنا پر مجھکو دوسرا شخص یاد آجا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ ہوسکتا ہے کہ وجہ مماثلت کو میں نہایت غور و تفحص کے بعد بھی نہ معلوم کرسکوں۔ پھر بھی ایک شخص کے دیکھنے سے جو اثر یا رجحان میرے ذہن میں چھوڑا تھا۔ وہ دوسرے کے دیکھنے سے متہیج ہوجاتا ہے لہٰذا ان دونوں تجربات نے اپنے پیچھے جو اثرات ذہن میں چھوڑے ہیں ان میں کوئی نہ کوئی مشترک جزضرور ہونا چاہیے۔ غرض جہاں تک مماثلات کا مماثلات کے ذریعہ سے احیاء ممکن ہے، ان کے ذہنی اثرات میں کچھ نہ کچھ اشتراک ہونا لازمی ہے یہی اس ائتلاف پر بھی صادق آتا ہے، جس کی بنیاد اتصال یا قرب پر ہوتی ہے۔ اگر ب اور ج کے ائتلاف کی بنا پر س کو یاد دلاتا ہے، تو ب نے جو اثر ذہن پر چھوڑا ہے، س کے وقوع پر اس کا جزء متہیج ہونا ناگزیر ہے۔ لہٰذا ب اور س نے جو اثرات یا رجحانات چھوڑے ہیں وہ ایک دوسرے سے بالکلیہ الگ نہیں ہوسکتے ہیں۔

جس حد تک کہ ذہنی اثرات میں یہ اشتراک یا تداخل موجود ہوتا ہے، ٹھیک اسی حد تک کسی خاص صنف تجربات کے حافظہ کی مشق اپنے مماثل تجربات کے حافظہ کو ترقی دیگی۔ جب آدمی کسی اجنبی زبان کے سیکھنے میں کچھ ترقی کرلیتا ہے، تو پھر مزید ترقی اسی لئے آسان ہوجاتی ہے، کہ وہ اس زبان کے کچھ عام خصوصیات سے آشنا ہوچکا ہے، جس کو پھر بار بار از سر نو نہیں سیکھنا پڑتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح حافظہ کے کسی خاص رخ کی جو ترقی ہوتی ہے، اس سے اس کی عام ترقی کا نتیجہ نہیں نکلتا بلکہ یہ ترقی صرف مماثل تجربات تک بقدر مماثلت محدود رہتی ہے۔ مثلاً زباندانی کے حافظہ کی ترقی سے کیمیائی اصول و قواعد کا حافظہ نہیں ترقی کرسکتا۔

۶۔ زمانۂ ماضی کی یاد یا حافظہ

اب تک ہم نے حافظہ کے ایک نہایت ہی اہم پہلو کا ذکر نہیں کیا ہے۔ وہ یہ کہ جب ہم واقعات یا اشیا کو یاد کرتے ہیں۔ تو اکثر ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ گزشتہ زمانہ میں ہکو ان کا تجربہ ہوچکا ہے۔ لیکن اس پہلو پر بحث یہاں ضروری ہے۔ اور نہ مناسب کیونکہ اس کا تعلق دراصل علائق زمانی کے تصوری استحضار کے عام سوال سے ہے، جس کی بحث آگے باب ۶ و ۷ میں آتی ہے ؏

باب (۴)

تصور، موازنہ اور تعقل

۱۔ تصوری پیش بندی اور ادراکی پیش دستی میں فرق

ادراکی فعلیت اشیائے مدرکہ کی واقعی موجودگی کے تابع و ماتحت ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ادراکی فعلیت ہمیشہ جسم اور آلات حس کی پہلے سے طیاری یا پیش دستی کو مستلزم ہوتی ہے لیکن یہ تیاری براہ راست گزشتہ یا موجودہ ارتسامات ہی پر مبنی ہوتی ہے، اس میں مستقبل کی کوئی پیش بندی نہیں ہوتی ہے، بلکہ یہ محض ایک انتظاری حالت پر مشتمل ہوتی ہے۔ ادراکی شعور اپنے تجربہ میں اگر کوئی تصرف کر سکتا ہے، تو صرف جسم کی واقعی حرکت کے ذریعہ سے۔ مگر جسم کی کوئی حرکت ایسی نہیں ہو سکتی، جو اپنے خاص زمانہ سے آگے نکل جا سکے۔ تیز سے تیز جانور بھی جست کر کے مستقبل میں نہیں پہنچ سکتا۔ بخلاف سلسلۂ تصورات کے کہ یہ ہم کو زمانۂ مستقبل میں پہنچا دے سکتا ہے۔ ہم کسی انجام کی تصوری پیش بینی سے خیال کی ابتدا کر سکتے اور آغاز و انجام کی مابینی کڑیوں کے سلسلہ پر آزادی کے ساتھ اِدھر اُدھر اپنے خیال کو دوڑا سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر اس سلسلہ کے وسط میں ہم کو کسی دشواری کا سامنا ہو، تو جس نقطہ پر یہ دشواری رونما ہوتی ہے، ضروری نہیں۔ کہ وہیں ہم اس کا علاج کریں۔ بلکہ ہم پیچھے یا بالکل شروع میں لوٹ جا کر از سر نو پھر اپنے سلسلۂ خیال کو مناسب طریقہ سے ترتیب دے سکتے ہیں۔ ظاہر ہے، کہ اس عمل میں ہر قسم کا تغیر و تبدل اور از سر نو ترتیب و تطبیق سب کچھ ممکن ہے، جو ادراکی شعور کے لئے ناممکن ہے ؎

۲۔ تعقلی تحلیل و ترکیب

ادراک کے برخلاف تصور کسی نہ کسی طرح کی اور کسی نہ کسی درجہ کی تعمیم کو فرد و مستلزم ہوتا ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ذہنی تمثالات بہ نسبت اپنے ارتسامات کے بالعموم دھندلی اور مجمل ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں واقعی تجربہ یا ارتسام کا سا تعین و تشخص نہیں ہوتا۔ لیکن تمثال کے تعین و تحدید میں یہ کمی اس کے ان معنی کو بھی نسبتۃً غیر محدود و نامتعین بنا دیتی ہے، جن کا انحصار نفس اسی تمثال کے پیش ذہن ہونے پر ہوتا ہے اسی لئے نفس تمثال بجائے خود مختلف و متعدد چیزوں کی نمائندگی کا کام دے سکتی ہے۔ مثلاً اگر میں دولت کا خیال کروں، تو اس سے میرے ذہن میں مال تجارت کے گٹھوں کی ایک مبہم سی تصویر پیدا ہو جا سکتی ہے۔ لیکن یہی ذہنی تصویر اس وقت بھی پیدا ہو سکتی ہے، جب کہ میں کسی تجارتی بندرگاہ یا مال گودام کا خیال کر رہا ہوں اسی طرح اشرفیوں کا ایک توڑا دولت، تحصیل یا بنگال بنک سب کی نمائندگی کر سکتا ہے یا وڑے کی ذہنی تصویر گھوڑنے کے فعل باغ، یا گورکن کی قائمقامی کر سکتی ہے۔

لیکن ذہنی تمثال کا محض یہ عدم تعین کلی تصورات کی شروعات کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ فعل تعمیم کو صرف اس میں منحصر کر دینا، کہ وہ بعض تعینات و تفصیلات کو حذف یا کم کر دیتا ہے، ادھوری بات ہے۔ کیونکہ اس سلبی عمل کے ساتھ ساتھ ایک ایجابی عمل بھی پایا جاتا ہے۔ ہر سلسلۂ خیال کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت یا دلچسپی کے ماتحت ہوتا ہے۔ جو اس کی رہنما اور اس پر متصرف ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی حیثیت ایک تصوری مجموعہ یا کل کی ہو جاتی ہے۔ باقی اس تصوری احضار میں واقعی ادراک کی جن تفصیلات کو حذف کر دیا جاتا ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ ہمارے تصوری مجموعہ کے لئے موزوں نہیں ہوتیں۔ واقعی ادراک کی پوری تفصیلات کو ذہنی فکر کی تعمیر میں استعمال کرنا ایسا ہی ہوگا، جیسے بے گھڑے ہوئے پتھروں سے مکان بنانا۔ عمل تعمیم کے مذکورۂ بالا ایجابی پہلو کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے، کہ تصوری احضار میں جو عدم تعین ہوتا ہے، اس کی تلافی بالواسطہ ایک اور قسم کے تعین سے ہو جاتی ہے۔ جو چیز الگ الگ تمثالات اور ان کے معنی میں مبہم و نامتعین ہوتی ہے، وہ سلسلۂ خیال کی ترقی کے ساتھ واضح و متعین ہو جاتی ہے بہ الفاظ دیگر الگ الگ تمثالات میں جو کچھ کمی ہو، اس کا تکملہ ان کے ان باہمی علائق

سے ہوتا ہے، جن کی بنا پر یہ ایک تصوری کل یا مجموعہ کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ غرض اس طرح تحلیل کے ساتھ ساتھ ترکیب کا بھی ایک عمل جاری رہتا ہے۔ عمل تحلیل کا کام یہ ہوتا ہے، کہ وہ واقعی ادراک کو توڑ کر اس کی تفصیلات میں سے بعض ایسے اجزا کا انتخاب کرلیتا ہے، جو اپنے واقعی ادراک کے برخلاف کم و بیش ایک عمومی یا تعقلی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا اس تحلیل کو تعقلی تحلیل اور اس کے مقابل کی ترکیب کو تعقلی ترکیب کہا جاسکتا ہے۔ گویا جن اجزا کو انتخاب کرکے الگ کرلیا گیا تھا، وہ تعقلی ترکیب کی بدولت ایک نئے مجموعہ یا کل کی صورت پیدا کرتے ہیں۔ مکان بنانے میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم پتھروں کو کھودتے اس کے بعد گڑھتے، اور پھر ان سے ایک نئی عمارت بناتے ہیں۔ اس کی تفہیم و تشریح کے لئے کسی سلسلۂ واقعات کا اسی زمانی ترتیب کے ساتھ صرف یاد کرلینا کافی ہے، جس ترتیب کے ساتھ، کہ وہ واقعتاً حسی تجربہ میں آئے تھے۔ یا چند چیزوں کا اُسی مکانی ترتیب سے ذہن میں اعادہ کرلیا جائے، جس ترتیب سے کہ اُن کا واقعتاً حسی احضار ہوا تھا "اب" اور "یہاں" کے الفاظ حسی ادراک اور تصوری اعادہ کے نقطۂ نظر سے مختلف معنی رکھتے ہیں۔ حسی لحاظ سے اب کا لفظ ہمیشہ حس کے واقعی وقت پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں سے مراد ہمیشہ واقعی جگہ ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم کسی سلسلۂ واقعات کا بہ اعتبار زمانہ کے ذہنی اعادہ کرتے ہیں، یا اشیا کے کسی مکان یا جگہ میں ہونے کا تصور کرتے ہیں، تو واقعی حس مفقود ہوتی ہے، اور یہ جو کچھ اب یا یہاں موجود ہے اس کی تمیز کا کام نہیں دے سکتی۔ جو تفصیلات واقعی ادراک میں تحدید و انفرادیت کا کام دیتی ہیں وہ تصوری اعادہ کی صورت میں بڑی حد تک مفقود ہوتی ہیں۔ لہٰذا تصوری "اب" اور "یہاں" کی تحدید کسی دوسرے طریقہ سے کرنا پڑیگی۔ درحقیقت ان کی تحدید ان نئے مرکبات سے ہوتی ہے جنہیں یہ داخل ہوتے ہیں، اور بالکل اضافی الفاظ بن جاتے ہیں۔ فرض کرو کہ میں اپنے ناشتہ کا خیال کرکے، اس کی ذہنی تصویر قائم کرنا چاہتا ہوں

[1] میں نے یہاں بصری تمثالات کا سلسلہ فرض کیا ہے، کیونکہ الفاظ یا زبان کی بحث اگلے باب میں ہوگی لیکن واقعہ کے لحاظ سے اکثر آدمی گزشتہ سلسلۂ واقعات کا ذہنی اعادہ الفاظ ہی

اس کے تمام مراتب عالم خیال ہی میں طے ہوتے ہیں، پہلے کھانے کے کمرہ میں داخل ہوا، پھر میز پر بیٹھا، پھر چائے بنائی، پھر اخبار کھولا۔ پھر کھانا پینا شروع کیا وغیرہ وغیرہ۔ لیکن اسی سلسلۂ واقعات کو اگر میں زیادہ واضح طور پر ذہن میں لانا چاہتا ہوں، تو یوں کہہ سکتا ہوں، کہ اب میں کھانے کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں، اب یہ کرتا ہوں، اب وہ کرتا ہوں وقس علیٰ ہذا۔ خواہ میں اب کا لفظ استعمال کروں یا تب اور پھر کا، لیکن مقصود بہر حال ان واقعات کا زمانی تعلق بتانا ہوتا ہے۔ کہ ان میں سے کون کس واقعہ پر مقدم ہے، اور کون مؤخر۔ یعنی اس صورت میں لفظ "اب" کا استعمال بالکل اضافی ہو جاتا ہے اور سلسلۂ واقعات کا ہر جزو اپنے ماقبل و مابعد کے لحاظ سے "اب" سمجھا جا سکتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر ہم اپنے نقطۂ نظر کو بدل دیں، تو اس سلسلہ کا ہر وہ جزو جو پہلے "اب" سمجھا جاتا تھا، تب یا پھر کے تحت میں داخل ہو جا سکتا ہے۔ غرض یہ سب ہمارے نقطۂ آغاز پر مبنی ہے۔ اگر ہم زیادہ پہلے کے واقعات سے آغاز کریں تو جو پہلے "اب" تھا وہ "تب" ہو جاتا ہے، اور جو پہلے مستقبل تھا، وہ حال یا ماضی بنجاتا ہے ؎

اسی طرح تصوری فکر و خیال کے ہر سلسلہ میں یہی ہوتا ہے، کہ اس کے مختلف اجزا کا تعین و تشخص، ایک دوسرے کے ساتھ ان باہمی تعلقات سے ہوتا ہے، جو ان کو اپنے پورے سلسلہ یا تصوری کل کے اندر حاصل ہیں۔ اس طرح حسی ادراک میں جو تعین تھا، اس کی جگہ ایک نئے قسم کا تعین آجاتا ہے، جو تعقلی ترکیب پر مبنی ہے۔ لہٰذا اس معنی میں ہم ہیگل کا یہ دعویٰ قبول کر سکتے ہیں کہ خیال ہمیشہ تجرید سے تعین کی طرف جاتا ہے۔ ایک تجرید سے اس طرح تکمیل و ترکیب ہوتی جاتی ہے، کہ پورے مجموعہ یا کل کا تعین برابر بڑھتا جاتا ہے۔ البتہ اسمیں شک نہیں، کہ اس طریقہ سے جو تعین پیدا ہوتا ہے، وہ واقعی ادراک کے تعین و تشخص سے ہمیشہ کم اور اپنی نوعیت میں مختلف ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کم از کم اتنا ہی صحیح ہے، کہ ادراکی تعین

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کے ذریعہ سے کرتے ہیں یہ خصوصیت الفاظ ہی کو حاصل ہے۔ کہ وہ معنی کے لحاظ سے غیر متعین ہوتے ہیں، نہ کہ ذہنی تمثال کی حیثیت سے۔

اس تعین کا مقابلہ نہیں کر سکتا، جو تصوری ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ تصوری ترکیب کے عمل میں ایسے تعلقات و ممیزات کا علم ہوتا ہے جو حسی ادراک سے کبھی بھی نہیں معلوم ہو سکتے۔ تصوری ترکیب سارے عالم کو ایک ہی نظام یا وحدت میں منسلک کر دیتی ہے، جس کے نہایت حقیر حصہ کا افراد کو اپنے حواس سے علم ہوتا ہے۔ لہٰذا تصوری ترکیب کے مقابلہ میں حسی ادراک کی حیثیت محض ایک جز کی سی ہوتی ہے، اور اس معنی کر کے یہ تعین میں بھی کم رہتا ہے ؎

۳۔ موازنہ "جب محسوس و مدرک شے کا کوئی نمایاں فرق یا اختلاف احضارات میں تعارض و تصادم کا باعث ہوتا ہے، تو ترقی پذیر ذہن نفس ادراک سے آگے نکل جاتا ہے۔ ایک شکاری جو زمین پر ہاتھ ٹیکے ہوئے چوپائے کی طرح چپکے چپکے شکار کی تاک میں جھکا ہوا چلا جا رہا ہے، وہ شکار کو فوراً اپنا ہلاک کرنے والا دو پاؤں کا انسان نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ وہ عام انسان کے خلاف چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے۔ یا اسی طرح کسان کھیتوں میں آدمی کا مصنوعی پتلا بنا کر جو کھڑا کر دیتے ہیں، وہ آدمی کا ایسا معلوم بھی ہوتا ہے اور نہیں بھی ہوتا ہے، کیونکہ گو یہ دو ٹانگوں پر کھڑا ہوتا ہے، تاہم چلتا پھرتا نہیں ہے۔ ادراک اور تصور پر جداگانہ توجہ اور باہمی موازنہ کے ذریعہ سے جب تک ان کے اختلاف و اشتراک کو معلوم نہ کر لیا جائے، اس وقت تک یہ ایک دوسرے سے الگ ہی رہتے ہیں ؎

اس قسم کا موازنہ ایک مرکب و پیچیدہ عمل ہے، جو بہت سے قضایا یا مقدمات کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ شکاری "چاروں ہاتھ پاؤں سے چل رہا ہے"، یا کھیت میں جو پتلا کھڑا ہے، وہ "حرکت نہیں کرتا"، وغیرہ وغیرہ۔ حیوانی زندگی میں صد ہا مواقع ایسے آتے ہیں، جن میں اس قسم کا ذہنی عمل مفید ہو سکتا ہے۔ جب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ چیزیں صورت میں مختلف، لیکن عمل اغراض کے لئے یکساں ہوتی ہیں، یا صورت میں یکساں لیکن عملی اغراض کے لئے مختلف ہوتی ہیں، تو بعض دفعہ ایسی مشکل پیش آتی ہے جس کا بہترین حل دانستہ طور پر موازنہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ دانستہ موازنہ سے میری مراد ذہن میں دو چیزوں کا مقابلہ کرنا، اور ایک سے دوسری کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ہے، تاکہ ان میں اختلاف کے باوجود جو اشتراک یا اشتراک کے باوجود جو اختلاف

ل وارڈ کا مضمون "سائکالوجی" انسائکلوپیڈیا برٹانیکا طبع نہم جلد ۲۰ صفحہ ۸۰

ہے، وہ معلوم ہو جائے، اور ساتھ ہی اس اختلاف واشتراک کی ٹھیک نوعیت بھی متعین ہو جائے۔ کوئی چڑیا جو کیڑوں پتنگوں کو کھاتی ہے۔ اُس کے سامنے اگر ایسے کیڑے آجائیں، جو صورت میں بظاہر ملتے جلتے ہیں، لیکن ان میں سے بعض تو اس کی مرغوب غذا ہوں، اور بعض اُس کے ذائقہ کے لئے نہایت ہی بدمزہ ہوں، تو وہ سخت مشکل والتباس میں پڑ جائیگی، اور بدمزہ کیڑے کے منہ میں آجانے سے بڑی ناگوار مایوسی ہوگی۔ اس مشکل پر یہ چڑیا اس طرح غالب آسکتی تھی، کہ بدمزہ اور خوش مزہ دونوں کیڑوں میں سے ایک ایک لے کر پاس پاس رکھتی، اور پھر یکے بعد دیگرے ان کی مشترک خصوصیت پر غور کر کے امتیازی اختلافات کو معلوم کر لیتی۔ یا یہ کہ دونوں کو خارج میں پاس پاس رکھنے کے بجائے صرف ایک کو سامنے رکھتی اور دوسرے کا ذہن میں تصور کر کے اسی طرح مقابلہ و موازنہ سے اختلافات کا پتہ چلا لیتی۔ یہ صورت پہلی سے زیادہ مشکل ہے۔ کیونکہ ایک ایسی شے کو جو حواس کے سامنے نہیں ہے صحیح طور پر ذہن کے روبرو قائم رکھنا بڑی کوشش چاہتا ہے۔ یہ تو ایک فرضی مثال تھی، لیکن واقعہ کے لحاظ سے چڑیوں میں مقابلہ و موازنہ کے اس عمل کی پہلی ہی صورت کا پایا جانا مشتبہ ہے، چہ جائیکہ دوسری۔ درا‌صل ہم کو لاک کے اس دعوی کی تائید کرنا پڑتی ہے، کہ "جانوروں میں موازنہ کی نوبت ہوتی تو ہے، لیکن بہت ناقص"، اور صحیح معنی میں یہ "صرف انسان کا حصہ ہے" کہ وہ تصورات میں پوری تمیز کے ساتھ اشیا کی اختلافی واشتراکی خصوصیات کا موازنہ کر سکے۔[1]

حیوانات کے باقاعدہ مشاہدہ سے اسی خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ لائڈ مارگن نے بھی اپنی کتاب[2] میں یہی نتیجہ نکالا ہے۔ یہاں میں اُس کے ایک اختبار کا ذکر کرتا ہوں جو نہایت احتیاط کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایک کتا جس کو منہ میں دبا کر چیزوں کو اٹھا لانے کی تعلیم دی گئی تھی، اس کو ساتھ لے کر یہ ایک مرتبہ نکلا اور اپنی چھڑی ایک احاطہ میں پھینک دی، جو لوہے کے سلاخوں سے گھرا تھا۔ کتا اس کے پیچھے جھپٹا، اور منہ میں دبا کر

---

[1] لاک کی فہم انسانی مترجمہ فریزر جلد ۱ صفحہ ۲۰۵
[2] Comparative Psychology (نفسیات مقابلی)

تاروں تک لایا، لیکن بس یہاں تک پہنچکر مشکل میں پڑ گیا۔ وہ خود تو ان تاروں کے باہر نکل آتا تھا، لیکن چھڑی کو نہیں نکال سکتا تھا۔ اس کو تجربہ نے یہ نہیں سکھلایا تھا، کہ اس میں کامیابی کی صورت صرف یہ ہے، کہ چھڑی کے کنارے کو پکڑ کر نکال لے۔ یہ کرنے کے بجائے، وہ بالکل اٹکل پچو ادھر اُدھر کھینچتا اور زور لگاتا تھا۔ اور اگر اتفاق سے اسکے منہ میں چھڑی کا ٹھیک سرا آجاتا تھا یا خود مارکن اس کو ہلانا چاہتا تھا، کیونکہ نکالنے تو اُسی کو دوبارہ اختبار میں کوئی فائدہ نہ ہوتا تھا۔ بعض مرتبہ اتفاقیہ اسکو کامیابی بھی ہوئی، پھر بھی دوسری دفعہ ایسا نہ کرسکا۔ یہ کوئی اتفاقی مشاہدہ نہ تھا، بلکہ ایک باقاعدہ اختبار تھا، جو کئی کئی دن کیا گیا، اور پھر یہ اپنی نوعیت کا ایک ہی اختبار نہیں بلکہ اسی کے مماثل بہت سے اختبارات کئے گئے۔ غرض دکھلانا یہ ہے، کہ کتا ایک طریقہ کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا اختیار کرتا تھا، مگر محض اٹکل پچو اور موازنہ کے ذریعہ سے ان مختلف طریقوں میں کوئی انتخاب نہیں کرسکتا تھا۔ اسی لئے جب وہ اتفاقاً ٹھیک طریقہ پر پہنچ جاتا تھا، یا اس کو بتلایا جاتا تھا، تو بھی وہ ان اختلافات کو معلوم کرنے سے قاصر رہتا تھا، جو کامیاب طریقہ کو ناکام سے الگ کرتے ہیں۔

بہت ہی ابتدائی صورت کے علاوہ باقی موازنہ کی تمام صورتیں آزاد و مستقل تصورات کو مستلزم ہوتی ہیں، حتیٰ کہ جن چیزوں میں موازنہ کیا جاتا ہے۔ جب وہ دونوں حواس کے سامنے ہوتی ہیں، تو بھی ہر ایک پر باری باری سے غور کیا جاتا ہے، اور جب ایک پر غور کیا جاتا ہے، تو دوسری کے تصوری احضار کو ذہن کے سامنے رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ صرف یہی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ سے، دونوں کی اُن اختلافی و اشتراکی تفصیلات و خصوصیات کا انتخاب کیا جاسکتا ہے، جو موازنہ کیلئے درکار ہوتی ہیں۔ اور چونکہ حیوانات میں مستقل تصورات سرے سے مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتے ہیں، اس لئے بالکل ہی مبہم و ابتدائی صورت کے علاوہ موازنہ کی قوت کا ان میں شاذ ہی وجود ہوتا ہے۔

جب ذہنی زندگی میں دانستہ موازنہ کا اہم حصہ ہوتا ہے، تو اس مطابق تعقل فکر میں بھی لازماً ترقی ہوتی ہے جو عام و خاص یا کلی و جزئی کی تفریق پر مشتمل ہوتی ہے۔ دانستہ طور پر موازنہ کرنے کے ہمیشہ معنی یہ ہوتے ہیں، کہ کسی خاص حیثیت سے موازنہ

کیا جاتا ہے۔ اس موازنہ کی غرض کسی نہ کسی نظری یا عملی مقصد کو مدد پہنچانا ہوتی ہے۔ اسکے
ذریعہ سے آدمی ہر ایک اختلاف واشتراک کو نہیں، بلکہ صرف ایسے اختلاف یا اشتراک
کو معلوم کرنا چاہتا ہے، جو کسی عملی رہنمائی یا نظری دشواری میں معین ہو سکتا ہے۔ لہذا موازنہ
کا عمل انھیں خصوصیات تک محدود رہتا ہے، جو بوقت موازنہ کسی لحاظ سے مطلوب
یا دلچسپ ہوتی ہیں، باقی دیگر خصوصیات کو غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جو
چیزیں یوں بہت زیادہ ایک دوسری سے مختلف ہوتی ہیں، وہ کبھی کسی خاص حیثیت
سے موازنہ کے بعد کم وبیش مماثل و یکساں معلوم ہو سکتی ہیں۔ یا جو چیزیں یوں ایک
دوسری سے بہت زیادہ مماثل ہوتی ہیں، کسی خاص حیثیت سے موازنہ کے بعد
کم وبیش مختلف خیال کی جاسکتی ہیں۔ اسی لئے موازنہ کا عمل جیسے جیسے ترقی کرتا جاتا
ہے۔ ممکن ہوتا جاتا ہے۔ کہ دیگر خصوصیات کو چھوڑ کر صرف کسی خاص حیثیت سے دو یا زیادہ چیزوں میں
جو اختلاف یا اشتراک پایا جاتا ہے اس کے مراتب کے مطابق ان کو ایک مجموعہ
یا صنف میں شامل کر لیا جائے۔ مثلاً موسیقی کے سروں کو ہم اس طرح ترتیب دے سکتے
ہیں، کہ ان کی تان سے قطع نظر کر کے صرف ان کی بلندی یا پستی کے مراتب کا لحاظ
رکھیں، یا بلندی وپستی سے قطع نظر کر کے صرف مدصوت کے مراتب کو ملحوظ رکھیں۔
ایسی صورت میں جو آوازیں مدصوت میں ایک دوسری سے بے انتہا مختلف ہیں،
بلندی وپستی کی حیثیت سے ایک مرتبہ میں داخل ہو سکتی ہیں، اور جو تان میں یکساں
ہیں، وہ نہایت مختلف قرار پا سکتی ہیں۔ ایک تیز اور ایک نیچا سر بھاری پن میں
برابر ہو سکتا ہے، اور ایک ہی تان رکھنے والی آوازیں بھاری پن میں مختلف ہو سکتی
ہیں۔

ظاہر ہے، کہ اس طریقہ سے اور جس شے کو ہم حسی تفصیلات کی تعقلی تحلیل
سے تعبیر کر آئے ہیں، وہ بہت ترقی کر جاتی ہے۔ ایک مرکب چیز کو ذہن بہت سے
اجزا یا پہلوؤں میں تحلیل یا منفصل کر لیتا ہے، جن میں سے ہر پہلو موازنہ کے
ایک بڑے سلسلہ کا جزو بن سکتا ہے اور جو چیزیں ایک پہلو میں ایک دوسری سے انتہائی
بعد رکھتی ہیں وہی دوسرے سلسلہ میں بے انتہا قریب ہو سکتی ہیں۔ ان مختلف سلسلوں
میں سے ہر ایک کے مطابق ایک ایسی تجریدی صفت یا خصوصیت پائی جاتی ہے۔

جس کو ذہن دانستہ و شعوری طور پر دیگر صفات و خصوصیات سے الگ کر لیتا ہے۔ اس طرح ادراکی کے برخلاف تصوری فکر میں شئیئیت کا مقولہ ایک نئی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ شے کی وحدت اس کے صفات کی کثرت سے واضح طور پر ممتاز و منفک ہو جاتی ہے اور اس قسم کا حکم لگانا ممکن ہو جاتا ہے، جس پر زبان کا دار ومدار ہے۔ ایک وقت میں ایک ہی شے کرنے کی جو حکمت و ضرورت، اس کی بنا پر اوپر ہم نے موازنہ کی ماہیت و ترقی کو استعمالِ زبان سے الگ رکھ کر بیان کیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ موازنہ جس تصوری فعلیت کو مستلزم ہوتا ہے، وہ اُس وقت تک زیادہ دور نہیں جا سکتی، جب تک، اُس کی اعانت و رہنمائی ان علامات سے نہ ہو جو براہ راست مستقل تصورات اور ان کے علائق کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان علامات کی نوعیت و اصلیت اور ان کے کام کی بحث ہی اگلے باب کا موضوع ہے۔

باب (۵)

زبان اور تعقل

۱۔ زبان تعقل ترکیب وتحلیل کا آلہ ہے

اس بات کو یاد رکھنا چاہیئے کہ نفسیاتی حیثیت سے زبان کی بحث میں، ہم کو الفاظ یا حرکات وغیرہ خارجی علامات سے اصولاً سروکار نہیں۔ بلکہ اصلی تعلق ایک خاص نفسی عمل یا ایک خاص قسم کی ذہنی فعلیت سے ہے۔ اس عمل یا فعلیت کی سب سے اہم اور انوکھی خصوصیت یہ ہے، کہ اس میں بہت سے اذہان اس طرح شریک کار ہو سکتے ہیں، کہ گویا وہ ایک ہی ذہن ہیں۔ لیکن اس اشتراک کا امکان خود افراد ہی کے ذہن کی کسی نوعیت پر مبنی ہونا چاہیئے۔ مگر اسکا یہ مطلب نہیں کہ افہام وتفہیم کا ذریعہ بننے سے پہلے لوگ انفرادی طور پر زبان کو اپنی فکر میں استعمال کرتے یا کر سکتے تھے۔ بلکہ مراد صرف یہ ہے، کہ حاضر الوقت ادراکات کے علاوہ دوسری چیزوں سے متعلق دو یا زائد شخصوں میں پہلے پہل افہام وتفہیم اسی صورت میں ممکن تھا کہ، ان میں ایک خاص قسم کے ذہنی عمل کی صلاحیت موجود ہو۔ اگر محض حاضر الوقت مدرکات کی جانب اشارہ کے علاوہ الف اور ب دو شخص اپنے اپنے تصورات ایک دوسرے کے ذہن تک پہنچانا چاہتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ اُن کو اپنے کسی ایسے گزشتہ تجربہ کو بنیاد بنانا پڑیگا، جو دونوں میں مشترک ہو۔ جو شخص یونانی کا ایک لفظ نہیں جانتا، اس سے یونانی صرف ونحو پر کیسے بحث کی جا سکتی ہے۔ لیکن اگر افہام وتفہیم کو حقیقی وکارآمد بنانا ہے، تو صرف یہ کافی نہیں، کہ

الف ایسی چیزیں ب کو سمجھا یا بتلا سکے، جن کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ ایسی چیزوں کے افہام پر بھی قادر ہونا چاہئے، جن کو وہ نہیں جانتا۔ یعنی الف کو اس قابل ہونا چاہئے کہ جن چیزوں کا وہ تجربہ رکھتا ہے، اور ب نہیں رکھتا، وہ بھی ب کو سمجھا اور بتلا سکے۔ یہ کیونکر ممکن ہے۔ اس کے سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور صورت کو لیتے ہیں۔ ایک شخص کو میں ایسے الفاظ کا تلفظ سمجھانا چاہتا ہوں، جن کو اُس نے کبھی نہیں سنا ہے۔ فرض کرو، کہ وہ بہرا ہے یا مجھ سے بہت دور ہے، جس کی وجہ سے میں اس آسان تدبیر سے کام نہیں لے سکتا، کہ خود اس کے سامنے تلفظ کر کے بتلا دوں۔ اب صرف یہ طریقہ رہ جاتا ہے، کہ آواز پر مبنی ہجوں کے ذریعہ سے لکھ کر اس کو سمجھاؤں۔ اس ذریعہ سے میں یہی کرتا ہوں کہ جن آوازوں سے وہ پہلے سے مانوس ہے۔ انھیں سے ایک نیا مرکب تیار کر کے نئی آواز بتلا دیتا ہوں۔ پہلے میں اس مرکب کو تیار کرتا ہوں اور پھر وہ صوتی ہجوں کی مدد سے اسی کو اپنے لئے تیار کر لیتا ہے۔ علیٰ ہذا ایک شخص دوسرے شخص کو نئے واقعہ پر بھی اسی طرح مطلع کر سکتا ہے، کہ سابق تجربہ کی بنا پر یہ جن واقعات سے واقف و مانوس ہے، اُن ہی سے ایک نیا مرکب تیار کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصورات کے افہام و تفہیم کے لئے مدرکات کو ان کے ایسے اجزا میں تحلیل کرنا ضروری ہے، جو خاص جزئی صورتوں میں مختلف ترکیبات کے ساتھ رونما ہوتے رہتے ہیں۔ غرض استعمال زبان کے لئے یہ لازمی ہے کہ ادراکی اشیا و افعال کو تصوری طور پر مشترک اجزا میں تحلیل کیا جائے، اور پھر ان اجزا سے حسب ضرورت آدمی نئے نئے مرکبات تیار کرتا ہے۔

لیکن اس سے یہ فرض کر لینا چاہئے، کہ ان مشترک اجزا کی نوعیت بجائے خود ایسی سخت و ناقابل تغیر ہوتی ہے، کہ ترکیب کے بعد ان میں قطعاً کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ ان کی حیثیت ٹائپ کے حرفوں کی سی نہیں ہوتی، جن میں کہ بلا کسی اندرونی ترمیم کے محض خارجی ترتیب کا اُلٹ پھیر ہوتا رہتا ہے۔ بلکہ یہ اجزا ایسے ہوتے ہیں، جو تحریر یا تقریر کی مختلف ترکیبی صورتوں میں ایک دوسرے کی اندرونی و معنوی ترمیم کرتے رہتے ہیں۔ یعنی ایک ہی لفظ کے معنی اس کے مختلف مرکبات میں سیاق و سباق کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ ہاں

نے اپنی قابل قدر کتاب[1] میں اس لفظ پر بہت زور دیا ہے۔ مثلاً ان جملوں میں[2] کہ میں نے اس پر ہرگز ہاتھ نہیں رکھا، یا زید نے ہرگز لگام نہیں کھینچی، ہاتھ سے عام ہاتھ نہیں بلکہ میرا ہاتھ اور لگام سے عام لگام نہیں، بلکہ وہ لگام مراد ہے، جو زید پکڑے تھا۔ اسی طرح ذیل کی مثالوں کو لو جن میں ایک ہی لفظ دو فقروں میں مختلف معنی رکھتا ہے۔ عورت کی زبان، اور قلم کی زبان، گھڑی کا خانہ اور کبوتر کا خانہ، کپڑوں کا بوجھ اور غم کا بوجھ۔ اس طرح خاص سباق وسباق یا خاص حالات میں کس لفظ کے جو خاص معنی پیدا ہو جاتے ہیں، چونکہ وہ قرائن پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے ان کو قرائنی معنی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ کسی لفظ کے مختلف قرائنی معنی میں، جو قائم و ثابت یا مستقل عنصر پایا جاتا ہے، اس کا امتیاز ذہنی ترقی کے نسبتہً اعلیٰ مدارج میں ہوتا ہے۔ اور جب یہ ہوتا ہے، تو فکری زندگی کا ایک نیا دور شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ علمی تعریف وتحدید کی ابتدا ہوتی ہے۔ باقی عامیانہ اور غیر علمی فکر میں فقط قرائنی معنی ہی کا واضح شعور ہوتا ہے۔

زبان کو انہام و تفہیم کا آلہ و ذریعہ قرار دینے سے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ الفاظ اور ان کے مرکبات تحلیل و ترکیب کے اس عمل کو ظاہر کرتے ہیں، جو آزادانہ سلاسل تصورات کی اصل ماہیت میں داخل ہے۔ استعمال زبان کیلئے پہلے یہ امر ضروری ہے، کہ آدمی واقعی ادراک کو اس کے مختلف اجزاء ترکیبی میں توڑ کر، پھر ان سے نئے تصوری مرکبات بنا سکے۔ قرائنی معنی کا اختلاف اسی نئے تعمیری عمل کی نوعیت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی لفظ صرف اسی معنی پر دلالت کرتا ہے، جو کسی سلسلۂ خیال کی اصلی غرض یا غالب دلچسپی سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر سے تعقلی تحلیل و ترکیب وجود زبان کی مقدم شرط قرار پاتی ہے، جو منطقی طور پر بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے، کہ اگر زبان کی طرح کا کوئی نہ کوئی ذریعۂ اظہار موجود نہ ہوتا، تو تعقلی فکر نہایت ہی ادنیٰ و ابتدائی حالت میں رہتی۔ زبان محض تعقلی فعلیت کا نتیجہ و لازمہ نہیں، بلکہ اس کی ترقی کا اصلی

---

[1] Principles of the History of Language (اصول تاریخ زبان) پورا باب ۴۔ قابل دید ہے
[2] یہ مثالیں اردو کے لحاظ سے ذرا بدل دی گئی ہیں۔ م

ذریعہ و آلہ بھی ہے۔ کسی شے کے ادراک کے بغیر اس کے تصوری احضار پر توجہ کا صحیح ذریعہ زبان ہی ہے۔ جس قدر کوئی احضار زیادہ مجرد ہو، یعنی حسی ادراک کے واقعی جزئیات و تفصیلات پر کم مشتمل ہو اسی قدر زبان کی احتیاج زیادہ ہو جاتی ہے۔ جس طریقہ سے کہ زبان یا اظہاری علامتیں تصورات پر متوجہ ہونے کا کام دیتے ہیں، اس کا پورا بیان آگے آئیگا۔ یہاں ہم سردست صرف اتنا ہی کہنے پر بس کرتے ہیں، کہ فکر و خیال کے لئے زبان کا کسی نہ کسی صورت میں وجود ناگزیر ہے۔ جب کوئی شخص تنہا سوچ رہا ہو، تو زبان خود اپنے خیالات پر توجہ کا کام دیتی ہے، اور جب دوسروں سے باتیں ہو رہی ہوں، تو اس کے ذریعہ سے سامع متکلم کے خیالات پر متوجہ رہ سکتا ہے۔

تعقلی تحلیل و ترکیب کی توضیح کے لئے تم کوئی سا جملہ یا مجموعۂ الفاظ جو قابل فہم ہو لے سکتے ہو۔ ہر لفظ واقعی ادراک کے کسی نہ کسی ایک عام پہلو پر دلالت کرتا ہے، یعنی اس کا مفہوم کوئی نہ کوئی کلی ہوتی ہے۔ اس طرح کے متعدد کلی الفاظ جب باہم جملہ یا فقرہ کی صورت میں ملتے ہیں، تو ہر لفظ بقیہ الفاظ کی تحدید و تعیین کر کے ایک تصوری کل یا مجموعہ تیار کر دیتا ہے۔ مثلاً یہ جملہ لو کہ "خالد تیرتا ہے" خالد ایک علم یا اسم معرفہ ہے، اس لئے خیال ہو سکتا ہے، کہ یہ کسی کلی پر نہیں، بلکہ ایک جزئی ذات پر دلالت کرتا ہے، جو ایک معنی کر کے صحیح ہے۔ کیونکہ خالد ایک خاص آدمی کا نام ہے۔ لیکن ایک دوسری حیثیت سے، اس لفظ کا مفہوم کلی ہے۔ اس لئے کہ خالد کی انفرادی ذات میں خود اس کی زندگی کے بے شمار احوال و افعال اور گوناگوں کوائف و تعلقات شامل ہیں۔ بلاشک خالد کا جس وقت تم کو ادراک ہو رہا ہے اس وقت، وہ یا تو کھاتا ہوگا، یا سوتا ہوگا، یا باتیں کر رہا ہوگا یا تیرتا ہوگا یا اسی طرح کسی نہ کسی اور جزئی حالت میں ہوگا۔ لیکن خالد کا لفظ بذات خود ان میں سے کسی ایک ہی حالت پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ اس کا مفہوم خالد کلی ہے، جس میں یہ تمام احوال و افعال داخل ہیں۔ "تیرتا ہے" کے لفظوں سے اس کلی خالد کی تخصیص ہو جاتی ہے لیکن یہ مخصص خود بھی کلی ہی ہے۔ اس لئے کہ خالد کے علاوہ دوسرے لوگ بھی مختلف طریقوں سے اور مختلف اوقات و مقامات میں تیرتے رہتے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ

کلی "تیرنا" نہ صرف کلی خالد کا مخصص ہوکر اس کو جزئی بنا دیتا ہے، بلکہ خود بھی لفظ خالد سے تخصیص و جزئیت حاصل کرتا ہے۔ کیونکہ یہ تیرنا اب مطلق تیرنا نہیں رہتا، بلکہ خالد کا تیرنا ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ جملہ بنانے کے بجائے، کہ "خالد تیرتا ہے" ہم نے خالد کو واقعاً تیرتے دیکھا، اور الفاظ یا اسی طرح کی دیگر علامات کے ذریعہ سے اس کو اپنے ذہن میں یا زبان سے تعبیر نہیں کیا، تو کلی فاعل اور اس کے جزئی فعل اور اس کے جزئی فاعل کے مابین اس طرح کا فرق و امتیاز پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ غرض استعمالِ زبان، جس نفسی عمل کو مستلزم ہوتا ہے، وہ تعقلی تحلیل و ترکیب ہے۔

اس کے بعد اب ہم زبان کی اصل و ابتدا کے پرانے مسئلہ پر آتے ہیں، جس کے متعلق کافی بحث و تمحیص ہوتی رہی ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس سوال کا تاریخی جواب نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ ہمارے پاس اتنے قدیم زمانہ کی کوئی تاریخی شہادت نہیں موجود جس کی بنا پر ہم اُن حالات کو بیان کرسکیں جن کے ماتحت پہلے پہل اظہاری علامات کے ذریعہ سے تصورات کے افہام و تفہیم کی ابتدا ہوئی۔ لیکن اس طرح کی تاریخی شہادت نہ موجود ہونے سے کوئی نقصان نہیں، اس لئے کہ ہم خود اپنی آنکھوں کے سامنے زبان کو بنتے اور ترقی کرتے دیکھتے ہیں، اور جو عام اصول آج اس کی آفرینش و ترقی میں کام کر رہے ہیں انھیں سے اس کی اصل و ابتدا کی بھی توجیہ ہوسکتی ہے۔ علاوہ بریں وحشی اقوام میں ذہنی ترقی کے ہم کو ایسے مدارج ملتے ہیں، جو ہماری بہ نسبت بہت ادنیٰ و پست ہیں۔ یہ جن جن باتوں میں ہم سے مختلف ہیں، اُن کو پیشِ نظر رکھ کر خود اپنے اور ابتدائی انسان کے مابین فرق کی نوعیت کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔

۲۔ تصوری احیا میں حرکی عنصر

ادراکی عمل از ابتدا تا انتہا تجربات حرکت پر مشتمل ہوتا ہے۔ باقی انفعالی حس، حرکی فعلیت کی صرف رہنمائی و تعیین کا کام دیتی ہے۔ جو حرکات براہ راست عملی مقاصد کے حصول میں معین ہوتی ہیں، اُن کے علاوہ آلاتِ حس کی وہ تطابقی حرکات بھی برابر موجود رہتی ہیں، جو مدرکات پر توجہ کے لئے ضروری ہیں۔ لامسہ اور باصرہ میں ٹٹولنے یا تفتیش کی حرکات پائی جاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ اشیا کی حدود و اشکال کو معلوم کرتی ہیں۔ اسی طرح سننے اور سونگھنے وغیرہ میں بھی سامعہ و شامہ کی خاص تطابقی وضع یا حالت ہوتی ہے۔

تصوری عمل چونکہ ادراکی عمل ہی کا احیا واعادہ ہوتا ہے، اس واسطے وہ ادراک کی خصوص حرکات واوضاع کا بھی اعادہ کرنا چاہتا ہے۔ اور جس قدر ذہنی تمثال زیادہ واضح و صاف ہوتی ہے، اسی قدر اعادۂ حرکات کا یہ میلان قوی ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شے کے بصری ظہور کا ہم اپنے ذہن میں اعادہ کریں تو ذہنی طور پر ہم آنکھ سے اس کے حدود کی بھی تفتیش کر سکتے ہیں، اور بالعموم ہم بصری تطابق کی حرکات کا تصور میں اعادہ کرنا چاہتے ہیں۔ علیٰ ہذا جب ہم کسی آواز کا تصور کرتے ہیں، تو ذہنی طور پر اس کے سننے کی ادراکی وضع کو دہرا سکتے ہیں یا اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ اُن حرکات کی ذہنی نقل کر سکتے ہیں، جن کے ذریعہ سے یہ آواز پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ آواز ایسی ہے جس کی کم و بیش کامیابی کے ساتھ ہم اپنے آلاتِ صوت سے نقل کر سکتے ہوں، تو ذہن میں اس کا تلفظ کرنے لگتے ہیں۔ روزمرہ کی معمولی گفتگو میں جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں اُن کے ذہنی تلفظ پر سب سے زیادہ قدرت ہوتی ہے، چنانچہ جب ہم ان الفاظ کا ذہنی تمثالات کی صورت میں اعادہ کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ان کے تلفظ کے حرکی عمل کا بھی ذہنی طور پر برابر احیا کرتے جاتے ہیں۔

حرکی عنصر کا یہ احیا خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ آنادی کے ساتھ ذہنی تمثالات پر قابو و تصرف، ان میں ترمیم و تغیر اور ذہن کے سامنے ان کا قائم و باقی رکھنا، بڑی حد تک ان کے حرکی عناصر ہی پر موقوف ہوتا ہے۔ "حرکی احیا میں یہ خاص قابلیت کیوں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ اس احیا پر ہم کو گویا اسی طرح کا قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے، جیسا کہ واقعی حرکات پر ہوتا ہے"[1]۔ اس کا ثبوت یہ ہے، کہ جو تجربہ اپنے مخصوص حرکی اعمال کے ساتھ جتنا زیادہ وابستہ ہوتا ہے، اتنا ہی زیادہ اس کے تصوری اعضار پر ہم کو قابو حاصل ہوتا ہے، بشرطیکہ اور باتیں یکساں ہوں۔ اس کی عمدہ مثال روزانہ گفتگو کے معمولی الفاظ سے ملتی ہے۔ جو شخص عادۃً لفظی تمثالات کو استعمال کرتا ہو اس سے کہو کہ اپنے ذہن میں کسی لفظ یا جملے کا تصور کرلے، تو اس کو اس تصور پر تقریباً اتنا ہی قابو و تصرف حاصل ہوگا جتنا کہ کسی لفظ کی واقعی ادا پر ہوتا ہے۔ البتہ جو خاص فرق ہوتا ہے، وہ یہ کہ تصوری

[1] اناٹلک سائکالوجی جلد اول صفحہ ۲۱۳

آواز کو واقعی آواز کی طرح مسموع نہیں بنایا جا سکتا، باقی اس کے علاوہ اور تقریباً سب کچھ ہو سکتا ہے۔ جتنی مرتبہ تم چاہو، پوری وضاحت، صحت اور قطعیت کے ساتھ تصوری آواز کو دُہرا سکتے ہو، تم کو اختیار ہے، کہ اسکو آہستہ آہستہ دُہراؤ یا جلد جلد، خواہ اس پر زور دو یا بغیر زور دیئے اعادہ کرو، حتیٰ کہ تم ذہنی آواز کی ترتیب کو بھی اُسی طرح آزادی کے ساتھ الٹ پلٹ سکتے ہو، جس طرح کہ واقعی آواز کو۔ اب آواز کے مقابلہ میں عضوی حس یا بُو کے تصور کو لو۔ بعض لوگ بُو کا ذہنی اعادہ نہایت وضاحت وصحت کے ساتھ کر سکتے ہیں، لیکن واضح وصحیح اعادہ ایک چیز ہے، اور اس پر آزادانہ تصرف دوسری چیز ہے الفاظ کی طرح ہم یہ نہیں کر سکتے، کہ مختلف بوؤں کا جس تیزی یا آہستگی سے چاہیں اعادہ کریں، اور ان کی ترتیب کو جیسے چاہیں حسب مرضی برتے جائیں۔ ہم ایک ہی بُو کو جتنی مرتبہ چاہیں پوری وضاحت۔ وصحت اور قطعیت کے ساتھ نہیں دُہرا سکتے، نہ ہم اپنی مرضی کے مطابق اس کی شدت میں کمی بیشی کر سکتے ہیں، جیسا کہ آوازیں کر سکتے ہیں۔ اور اگر کسی حد تک ہم کو اس کی قوت حاصل ہے تو وہ براہِ راست نہیں، بلکہ بُو دار اشیا یا دیگر اتفاقی حالات کی وساطت پر مبنی ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا، کہ ہم کسی بُو کا تصور کریں، اور آزادی کے ساتھ ذہنی طور پر اس کی شدت کے مدارج طے کرتے چلے جائیں البتہ اگر ہم میں یہ قوت ہوتی، کہ واقعی طور پر ہم بُو کو پیدا کر سکتے، اور خود اپنی حرکات کے ذریعہ سے اس کی شدت میں تبدیلی کر سکتے، اور عادۃً ایسا کرنے کی مشق بھی جاری ہوتی، تو اس میں شک نہیں، کہ تصوری یا ذہنی طور پر بھی ہم ایسا اُسی طرح کر سکتے جس طرح کہ آوازیں کر سکتے ہیں ۔

ذہنی تمثال کے حرکی عناصر اور ان عناصر کی بدولت تمثال پر بحیثیت مجموعی جو قابو و تصرف حاصل ہوتا ہے یہی وہ چیز ہے، جو علامات اظہار یا بالفاظ دیگر وسیع ترین معنی میں زبان کی اصل واقعہ قرار پا سکتی ہے۔ ہم یہ کہہ چکے ہیں، کہ تصوری استحضارات پر توجہ قائم رکھنے کا صحیح ذریعہ زبان ہے۔ اور چونکہ تصوری استحضارات پر قابو و تصرف کا ذریعہ ذہنی تمثال کے حرکی عناصر ہوتے ہیں، اس لئے لازماً اس کا اصلی مبدا و ماخذ بھی ان عناصر کے سوا کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی۔ علامات اظہار کی ترقی کا پہلا متعین قدم تصورات کا وہ حرکی پہلو ہوتا ہے، جو واقعی حرکات کی صورت میں ظاہر ہونا چاہتا ہے

۳۔ تصوری حرکت کا واقعی حرکت میں ظہور

تصورات کے حرکی اجزا یا عناصر کی اہمیت کو واضح کرنے میں ڈاکٹر بین سے بڑھ کر کسی کا حصہ نہیں ہے، ساتھ ہی اس پر بھی ڈاکٹر موصوف نے بہت زور دیا ہے، کہ تصوری حرکت واقعی حرکت میں ظاہر ہونے کا میلان رکھتی ہے "کسی زوردار فعل کے تجربات کا جب ذہنی احیا ہوتا ہے، ہر شخص جانتا ہے، کہ اگر یہ احیا یا تصور زیادہ ہیجان انگیز ہو، تو ان تجربات کو دہرانے سے باز رہنا بہت مشکل ہو جاتا ہے.... بچہ سے اگر تم کوئی بات بیان کرانا چاہو، تو وہ تا بہ امکان اس کو کرکے دکھانا چاہتا ہے.....اس کی بہترین مثال الفاظ کا تصور ہے۔ جب ہم کسی لفظ یا جملہ کا خیال کرتے ہیں، تو گو ہم اس کو بول نہ دیں، تاہم آلاتِ تکلم میں ایک ایسی جنبش سی محسوس ہوتی ہے، کہ گویا بس ہم بولا ہی چاہتے تھے۔ زبان، حلق اور لبوں وغیرہ آلاتِ تکلم میں ایک حسی ہیجان سا پیدا ہو جاتا ہے..... بعض ضعیف الاعصاب یا بے ضبط آدمی ایسے ہوتے ہیں، جو بڑبڑائے بغیر کسی بات کا خیال مشکل ہی سے کرتے ہیں، گویا وہ خود اپنے سے باتیں کرتے رہتے ہیں[1]"

یوں سمجھنا چاہئے، کہ "فکر و خیال ایک طرح کی محصور و مقید گفتگو یا فعلیت ہے[2]"

جب سے ڈاکٹر بین نے یہ الفاظ لکھے ہیں، نفسیاتی تحقیقات سے اصولی طور پر برابر ان کی تائید ہوتی رہی ہے۔ اور تصورات کو فعلیت میں لانے کا میلان نفسیات کا ایک بیش یا افتادہ مسلمہ ہے۔ البتہ یہ میلان معمولاً جس درجہ تک پایا جاتا ہے، اس میں ڈاکٹر بین نے غالباً ذرا مبالغہ کر دیا ہے۔ آلاتِ تکلم میں ایک ایسی جنبش سی محسوس ہونا، کہ گویا بس اب الفاظ زبان سے نکلنا ہی چاہتے ہیں، یہ ذہنی تصورات کا کوئی عالمگیر خاصہ نہیں ہے، جو ہر شخص میں لازماً پایا جاتا ہو۔ لیکن اس میں شک نہیں، کہ اکثر ایسا ضرور ہوتا ہے، اور بعض لوگوں میں تو تقریباً ہمیشہ ہی ہوتا ہے۔ دوسری طرف ڈاکٹر بین نے جس شے کو ضعیف الاعصاب یا بے ضبط آدمیوں تک محدود رکھا ہے، وہ صرف انھیں کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ بارہا ان لوگوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ جو اپنے

---

[1] The senses and the intellect (حواس و عقل) مصنفہ بین طبع چہارم صفحہ ۳۵۷

[2] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 صفحہ ۳۵۸

سلسلۂ خیال میں اس درجہ محو یا منہمک ہو جاتے ہیں، کہ گرد و پیش کا لحاظ نہیں رہتا۔ اپنے اجتماعی گرد و پیش کا لحاظ ہی بڑی حد تک ہم کو اس سے باز رکھتا ہے، کہ ... سے بھی بڑبڑاتے جائیں گو

تصورات کو واقعی حرکات میں ظاہر کرنے کا ہم میں جو میلان پایا جاتا ہے، اس کا عام طریق حسب ذیل ہے۔ تصوری عمل دماغی عمل سے وابستہ ہوتا ہے، اور دماغ کو بقیہ جسم سے اس قدر گہرا تعلق ہے، کہ اس میں جو کچھ عمل ہوتا ہے، اس کا کچھ نہ کچھ اثر جسم کے دوسرے حصول تک پہنچنا لازمی ہے، خصوصاً ان حصول تک جن سے اس کا براہ راست تعلق ہے، یعنی عضلات۔ بڑا اور اعصاب کے سارے پیچیدہ نظام نے مل کر دماغ و عضلات کے مابین ایک عملی وحدت پیدا کر دی ہے۔ دماغی اثر عضلات تک اکثر اس طرح پہنچ جاتا ہے، کہ ذہن کو خبر تک نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب تم کسی شخص کے بشرہ یا قیافہ سے اس کے دلی خیالات کا پتہ چلاتے ہو، تو اس کا یہی راز ہوتا ہے، کہ ان خیالات کا اثر نادانستہ بشرہ پر نمایاں ہو جاتا ہے، جس سے قیافہ شناس آدمی بہت کچھ بھانپ لیتا ہے۔ اور بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ آدمی اس اثر کو دبانا بھی چاہے تو نہیں دبا سکتا ہے

البتہ ذہنی ترقی کی جس سطح پر ہم ہیں، اس میں جب تک افہام کی ضرورت نہ لاحق ہو ہمارے سلسلۂ خیالات کے ساتھ بالعموم کوئی نمایاں واقعی حرکت نہیں پائی جاتی۔ لیکن ذہنی ترقی کے ابتدائی مراتب میں صورت حال اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں تصوری فعلیت کا وجود بالکلیہ مستقل وجداگانہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت ادراکی فعلیت کی ایک توسیع یا ضمیمہ سے کچھ ہی زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس حالت میں تصورات نمایاں حرکات میں ظاہر ہوئے بغیر مشکل ہی سے رہ سکتے ہیں۔ جس قدر عام زندگی زیادہ جسمانی فعلیت پر مشتمل ہوتی ہے، اسی قدر تصوری عمل میں یہ فعلیت زیادہ داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ جس قدر کوئی سلسلۂ خیالات کم ترقی یافتہ اور خلاف عادت ہوتا ہے، اسی قدر ذہن میں اس کا قائم رکھنا مشکل ہوتا ہے، اس لئے اس کی ترقی و تقویت کے لئے جو وسائل بھی مفید معلوم ہوں، ان سے کام لیا جاتا ہے۔ واقعی حرکات کے ذریعہ سے ظاہر ہے، کہ کسی تصور کا ذہن میں

جانا یا اس پر توجہ کو قائم کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا ان حرکات کو اظہار تصورات کا ابتدائی ذریعہ قرار دیا جا سکتا ہے، اور بعد کو جیسے جیسے ذہن ترقی کرتا گیا، یہ حرکات ناپید ہوتی گئیں[1]۔

لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں، کہ آدمی جب انفرادی طور پر بجائے خود کچھ خیال کرتا ہوتا ہے، تو اس تصورات میں حرکی اظہار کا میلان نہیں ہوتا، تو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ جب اجتماعی طور پر دوسروں سے افہام و تفہیم کا موقع آتا ہے، اس صورت میں تو ایسا کرنا ہی پڑتا ہے۔ فرض کرو کہ الف اور ب دو شخص مل کر کسی ضروری کام کو انجام دے رہے ہیں۔ ب اس میں کوئی غلطی یا کوتاہی کر رہا ہے، اور الف کوئی عرفی زبان نہیں جانتا یا اب تک اس نے کسی طرح کی زبان قطعاً استعمال نہیں کی ہے پھر بھی ب سے وہ کچھ کرانا چاہتا ہے اگر اس کا تصور اپنے ذہن میں پیدا کر سکتا ہے، تو بے تابانہ اس سے کچھ نہ کچھ ایسی حرکات ضرور سرزد ہونگی، جن سے اس کا مدعا ظاہر ہو جائے۔ ممکن ہے، کہ اس اظہار مدعا کے لئے صرف کسی ایسی شے کی طرف اشارہ ہی کافی ہو، جو سامنے موجود ہے، مگر یہ صحیح معنی میں زبان کا استعمال نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ کسی نقالانہ حرکت یا حرکات سے کام لے، تو یہ زبان کی ابتدائی پیدائش ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی رسی سامنے پڑی ہو، جس کی طرف اشارہ کر کے وہ اس کو کھینچنے کے فعل کی نقل کرے، تو یہ نقل کھینچنے کے اس تصور کا حرکی اظہار ہوگی، جو خود اس کے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے زبان کی سب سے ابتدائی صورت نقالی کی یہی حرکات تھیں۔ اب آگے ہم کو اسی دعوی کی شہادت پیش کرنی ہے۔

۳۔ طبعی علامات	بعض لوگوں کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے، کہ کسی زبان کو زبان کہنے کیلئے ضروری ہے، کہ یہ عرفی یا اصطلاحی علامات پر مشتمل ہو۔ لیکن اس

---

[1] میں سمجھتا ہوں کہ افریقہ کے اکثر ادنیٰ طبقے کہنا چاہیئے کہ بجائے دماغ کے زبان کے ذریعہ سے سوچتے ہیں۔ ... حتیٰ کہ اگر تم جنگل میں بیٹھے ہو اور کوئی مرد یا عورت ادھر سے تنہا نکلے تو اتنے زور سے اسکے بڑبڑانے کی آواز تم سنوگے کہ آنکھوں کو یہ باور کرنا مشکل ہوگا کہ اسکے ساتھ کوئی اور نہیں ہے۔ دیکھو کنگسلی کی کتاب "مغربی افریقہ" (West African Studies)

خیالات سے جو داخلی و غیر ضروری دشواریاں لاحق ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ تعقلی ترکیب و تحلیل کا آلہ ہونے کی حیثیت سے زبان کا جو اصلی کام ہے، وہ اس قسم کی طبعی علامات سے کبھی پورا ہو جاتا ہے، جیسی کہ ایک گونگا بہرا آدمی استعمال کرتا ہے۔ اور جن کو وہ بغیر سکھلائے ہوئے بڑی حد تک خود ہی اپنے لئے پیدا کرلیتا ہے۔ طبعی علامت کے معنی یہ ہیں، کہ خود اسکی ذات میں کوئی نہ کوئی ایسی بات موجود ہوتی ہے، جو اس کے مدلول سے کچھ نہ کچھ مماثلت رکھتی ہے۔ ایسی حرکات جن سے کسی شے کی طرف محض اشارہ مقصود ہو جو کسی مضمر یا مظہر سیاق وسباق کا جزو نہ ہوں، اُن کا شمار علامات طبعی کی زبان میں نہیں ہے۔ بلا شبہ یہ علامات ہیں اور طبعی علامات ہیں، لیکن زبان کا مفہوم ان پر نہیں صادق آتا، کیونکہ یہ تعقلی ترکیب و تحلیل کا ذریعہ نہیں ہوتیں۔ ان کی غرض صرف کسی ایسی شے کی جانب اشارہ کرنا ہوتا ہے، جو واقعتاً سامنے موجود ہے، یا جہاں موجود ہے اس جہت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ لیکن جس شے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اگر وہ خود مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ کسی ایسی غائب شے کے لئے محض بطور علامت کے استعمال کی گئی ہو، جو اس سے مماثلت یا کوئی اور تعلق رکھتی ہے، تو یہ اشارہ چونکہ ایک غائب شے کے ذہنی تصور کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے صحیح معنی میں یہ زبان ہے۔ نیز یہ اشارات اس وقت بھی زبان کا جز بن جاتے ہیں، جبکہ ان کا تعلق کسی سیاق وسباق سے ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی فعل کی نقل کرتا ہے، اور پھر ایک دوسرے شخص کی طرف، جو سامنے موجود ہے، اشارہ کرتا ہے، تو یہ اشارہ حرکی زبان کی ایک علامت ہوگی۔ کیونکہ اس سے مشارٌالیہ کی محض موجودہ حالت مراد نہیں ہوتی، بلکہ اس کو ایک اور شے کی اطلاع کا محض ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے مراد مشارٌالیہ کا ایسا فعل ہوتا ہے، جو وہ اس وقت نہیں کر رہا ہے۔ علیٰ ہذا خود کسی جذبہ کو بھی زبان نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن اگر اس جذبہ کی نقل محض مخاطب کے ذہن میں اس کا تصور پیدا کرنے کے لئے کی گئی ہو، تو یہ نقل یقیناً زبان ہوگی۔ مثلاً اگر الف یہ دیکھتا ہے، کہ ب کوئی ایسی حرکت کرنے جا رہا ہے، جو ت کو ناگوار ہوگی، اور ت کی طرف اشارہ کرکے تیوری چڑھا لیتا ہے، تو یہ صحیح معنی میں زبان ہے۔ کیونکہ الف کا اس طرح تیوری چڑھانا خود اپنے غصہ کا اظہار نہیں ہے، بلکہ ب کو یہ بتلانا ہے، کہ اگر تم ایسا کروگے تو ت تم پر غصہ کریگا۔ اسی طرح

کسی جانور یا کسی شے کی مخصوص آواز کی نقل کرنا بھی بجائے خود زبان نہیں ہے لیکن اگر اس سے مراد کسی دوسرے کے ذہن میں اس جانور یا شے کا تصور پیدا کرنا ہو تو یہی نقل زبان بن جائیگی ؀

پیدائش زبان کے متعلق اس امر کی توجیہ میں پہلے لوگوں کو بڑی پریشانی ہوتی تھی، کہ جب تک خیالات کے افہام و تفہیم کا کوئی اور ذریعہ نہ مان لیا جائے یہ سمجھ میں نہیں آتا، کہ الفاظ کے عرفی معنی کیسے مقرر ہو گئے یعنی ایک نے دوسرے کو کیسے بتلایا ہوگا۔ کہ فلاں لفظ کے فلاں معنی قرار دئے جاتے ہیں۔ ایسی دشواری کی بنا پر بہت سے لوگوں نے کہہ دیا، کہ زبان الہامی شے ہے۔ لیکن اگر ہم طبعی علامات کے استعمال کو الفاظ کے استعمال پر مقدم مان لیں، تو یہ دشواری بالکل رفع ہو جاتی ہے ؀

طبعی علامات کی شروع شروع میں کیا نوعیت تھی، اس کی قطعی شہادت ہم کو وحشیوں اور گونگوں[1] کے حالات سے مل سکتی ہے۔ کرٹسی نام کے ایک گونگے کی (جو نہایت تعلیم یافتہ اور ایک ممتاز مدرس تھا) ہمارے پاس تحریری شہادت موجود ہے، کہ جو لوگ عرفی علامات یا الفاظ سے کام نہیں لے سکتے، وہ خود بخود طبعی علامات کیونکر پیدا کرنے لگتے ہیں۔ وہ کہتا ہے، کہ گونگے آدمی کو ہر کسی شے میں سب سے زیادہ جو بات نمایاں معلوم ہوتی ہے، یا جو دو چیزوں کے مابین فرق پیدا کرتی ہے اسی کے ذریعہ وہ اس شے کو جانتا اور پہچانتا ہے، گویا یہ اس کے لئے نشانی کا کام دیتی ہے۔ پھر جب وہ ان نشانیوں کو خیال کے سامنے لاتا ہے، یا اپنے ہاتھوں انگلیوں اور حرکات کے ذریعہ سے ان کی خیالی نقل کرتا ہے، تو یہ ایسی علامات بنجاتی ہیں، جن کے ذریعہ سے وہ مختلف چیزوں کو یاد کرسکتا اور ذہن میں ان کا تصور جما سکتا ہے۔ اس طرح چند ابتدائی و ناقص علامات کے ذریعہ سے فکر کی راہ کھل جاتی ہے، جو آہستہ آہستہ ترقی کرکے حرکات کی ایک پوری زبان بن جاتی ہے[2]، جس سے گونگا آدمی اپنے تمام ضروری مطالب ادا کر لیتا ہے۔ بقول شمالز کے گونگا آدمی اگر ذرا ذہین ہو

---

[1] جو بہرے بھی ہوتے ہیں م
[2] Early History of mankind از ٹائلر

اور لوگ اس کے سے اعتنائی نہ برتیں، تو وہ خود بخود اپنے لئے طبعی علامات پیدا کر لیتا ہے
گونگوں کا قاعدہ یہ ہے، کہ اپنی خواہش کو ظاہر کرنے کے لئے، پہلے خود اس شے کی
طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کی خواہش ہوتی ہے۔ اگر یہ شے سامنے نہ ہو، تو یا تو جا کر
اس کو اٹھا لاتے ہیں، یا مخاطب کو وہاں لے جاتے ہیں جہاں ہو۔ جب کوئی گونگا رکابی
یا لوٹے کی طرف اشارہ کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں، کہ وہ کھانا یا پانی چاہ رہا
ہے یا اگر وہ چاہتا ہے، کہ کوئی شخص اس کو نان باؤ کے ٹکڑے کاٹ دے، تو چھری
اور نان پاؤ دونوں لا کر اس کے ہاتھ میں دیدیتا ہے" اس قسم کی علامات زیادہ تر
اشارات ہی کی نوعیت رکھتی ہیں، جن کو ایک ذہین بندر بالی تک کر سکتی ہے لیکن
بہت سی صورتیں ایسی پیش آتی ہیں، جن میں اس طرح کے اشارات کافی نہیں ہوتے
فرض کرو کہ "ایک گونگا آدمی پانی پینا چاہتا ہے، لیکن جس کمرہ میں وہ بیٹھا ہے، وہاں
نہ گلاس ہے، اور نہ پانی، کہ اس کی طرف اشارہ کر کے مانگ سکے، یہ بھی نہیں معلوم
کہ پانی کہاں رکھا ہے، کہ وہاں تک کسی کو لے جائے یا خود اٹھا لائے۔ اس دشواری
و پریشانی میں پڑ کر وہ بالآخر اپنے منہ کی طرف اشارہ کی ترکیب نکالتا ہے" لیکن یہ علامت
بہت مبہم ہے۔ چنانچہ جس شخص سے وہ اشارہ کر رہا ہے، فرض کرو کہ وہ دانستہ یا نادانستہ
غلط فہمی کی بنا پر پانی کے بجائے کھانا لا کر رکھ دیتا ہے۔ جس کے بعد اُس کو
اپنا مطلب سمجھانے کے لئے ایک کے بجائے متعدد حرکات سے کام لینا پڑتا ہے
یعنی طبعی علامات کا ایک سیاق و سباق پیدا کرنا پڑتا ہے۔ اب کے جب وہ اپنا ہاتھ منہ
کی طرف لے جاتا ہے، تو ایسا بنا لیتا ہے، کہ گویا گلاس لئے ہوئے ہے، ساتھ ہی
پانی پینے کے فعل کی بھی نقل کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ بالآخر اس کا مطلب پوری طرح
مخاطب کی سمجھ میں آ جاتا ہے" جس کے بعد سے وہ ایسی چیزوں کے بتلانے کا طریقہ
بھی سیکھ جاتا ہے، جو سامنے موجود نہیں ہوتیں، اور اس طرح وہ خود اپنے لئے طبعی
علامات کی ایک زبان بنا لیتا ہے، جو افہام کا کام بھی دیتی ہے، اور ساتھ ہی، فکر
کے لئے بھی راستہ پیدا کر دیتی ہے۔

جو کچھ گونگوں کے متعلق کہا گیا ہے، ایک حد تک وہی بچوں پر بھی صادق آتا ہے
اس سے بہت پہلے، کہ بچہ کچھ ٹھیک طریقہ سے باتیں کرنے کے قابل ہو، حرکات

کے ذریعہ وہ اپنا مدعا ظاہر کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ ان حرکات کی اس کو تعلیم بالکل نہیں دی جاتی، بخلاف اس کے الفاظ سکھلانے کی خاص طور پر جدوجہد کی جاتی ہے^۱" مسیحی مبلغین، علمی سیاح اور زیادہ جہاز کے ملاحوں کو جب وحشیوں سے سابقہ پڑتا ہے، تو وہ ان کی زبان طبعی علامات ہی کے واسطہ سے حاصل کرتے ہیں۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ یہ چیزوں کی طرف اشارہ کرتے اور حرکات سے کام لیتے ہیں، ساتھ ہی دیکھتے جاتے ہیں، کہ وحشی مخاطب ان حرکات کے مقابلہ میں کون سے الفاظ استعمال کر رہے ہیں[۲]۔ بات یہ ہے، کہ جب کوئی شخص الفاظ کے ذریعہ اظہار مطلب نہیں کر سکتا، تو قدرۃً، جہانتک ممکن ہوتا ہے، حرکات ہی سے کام نکالنا چاہتا ہے۔ "گونگے یا وحشی جو علامات استعمال کرتے ہیں بلا کسی سابق تجربہ کے آدمی اُن کو سمجھ لیتا ہے، صرف یہی نہیں، بلکہ وہ لوگ بھی اس کی حرکات و اشارات کو سمجھ لیتے ہیں[۳]"۔ حرکاتی زبان کے ابتدائی ہونے کا پتہ اس سے چلتا ہے، کہ وحشیوں میں اس کا استعمال بہت پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو ان کی عرفی زبان کا نقص ہوتا ہے، اور کچھ مختلف قبائل کی بولیوں کا اختلاف، جسکی بدولت ایک قبیلہ کے الفاظ دوسرے قبیلہ والوں کے لئے ناقابل فہم ہوتے ہیں اور اس لئے لازماً ان کو بجائے الفاظ کے حرکات سے کام لینا پڑتا ہے۔ حتیٰ کہ سیاحوں نے تو بعض ایسے قبائل کا ذکر کیا ہے، جن کے الفاظ کا سرمایہ روزمرہ کی معمولی باتوں کے لئے بھی کافی نہیں ہوتا۔ ان کے اس بیان میں شبہہ کیا جاتا ہے لیکن حقیقتہً شبہہ کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ ہم کو اچھی طرح معلوم ہے، کہ جسنیر کہ فرنینڈ ولپو کے بوبی لوگ اندھیرے میں ایک دوسرے کی بات نہیں سمجھ سکتے۔ مس کنگسلی نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے، کہ فان لوگ رات کو جب ایک دوسرے کی باتیں سمجھنا چاہتے ہیں، تو آگ کے پاس چلے جاتے ہیں لیکن دوسری وجہ جو ہم نے بیان کی ہے، وہ غالباً زیادہ اہم ہے۔ طبعی علامات کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ

۱؎ دیکھو "تھوسونین انسٹیٹیوٹ کے دائرۂ نسلیات کی سالانہ رپورٹ" مرتبہ کرنل ایمری جلد اول صفحہ ۲۷۶

۲؎ ایضاً ایضاً ایضاً

۳؎ " " " "

صورت وہ ہے، جو شمالی امریکہ کے باشندوں میں پائی جاتی ہیں۔ کیونکہ ان میں عرفی زبانیں کثرت سے ہیں، جو تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر بدل جاتی ہیں ۂ

شمالی امریکہ کے تقریباً تمام حصوں میں حرکاتی زبان کا بہت زیادہ اور آزادی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے جنوبی امریکہ میں بھی بہت رواج ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئیے کہ ہر جگہ ایک ہی قسم کی علامات مستعمل ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی یکسانی صرف عرفِ عام یا اصطلاح کے ذریعہ سے پیدا ہوسکتی ہے جس کا موقع ایک دوسرے سے الگ بسنے والے قبائل میں بہت کم ہوتا ہے۔ کسی فعل یا شئے کی حرکات سے نقل کرنے میں آدمی اس کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیات کو پیش نظر رکھتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ مختلف افراد یا مختلف جماعتیں ایک ہی طرح کی خصوصیات کا انتخاب کریں۔ مثلاً اگر بارہ سنگھے کا ذکر کرنا ہے، تو اس کی معمولی چال یا دوڑ کی نوعیت یا اس کے سینگوں کی شکل وغیرہ کسی ایک خصوصیت یا متعدد خصوصیات کی حرکاتی نقل سے کام لیا جاسکتا ہے" اس کے علاوہ جب کوئی علامت اپنے استعمال کی بنا پر مقرر ہو جاتی ہے، تو جیسے جیسے نقالی کے بجائے عرفی زبان ترقی کرتی جاتی ہے، اس میں مختلف طریقوں سے اختصار و ترمیم بھی کی جاسکتی ہے۔ لہذا احتمال ہوسکتا ہے، کہ جو قبیلہ ایک قسم کی طبعی علامات استعمال کرتا ہے، وہ ان سے مختلف (دوسرے قبیلہ کی) طبعی علامات کو نہ سمجھ سکتا ہوگا۔ اس کی توا اور بھی کم امید ہوسکتی ہے، کہ ان قبائل کا کوئی آدمی کسی گونگے کی بات کو یا گونگا ان کی بات کو سمجھ سکے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ جو لوگ نقالی کی حرکات میں کچھ بھی مہارت رکھتے ہیں وہ باوجود اس اختلافات کے پھر بھی کسی نہ کسی حد تک ایک دوسرے کا منشا ضرور سمجھ لیتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ جزئی اختلافات خواہ کتنے ہی ہوں بایں ہمہ علامات سازی کا طبعی اصول ہر جگہ ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے آدمی ایسی حرکات کو بھی سمجھ سکتا ہے، جن کو پہلے اس نے کبھی نہیں دیکھا ہے۔ اور اگر کسی علامت نے نسبتہً زیادہ عرفی صورت اختیار کرلی ہے، مثلاً اس میں اختصار بہت زیادہ ہوگیا ہے، جس کی بنا پر ایک ناآشنائے عرف اس کو نہیں سمجھ سکتا، تو اکثر اس اختصار

ۂ دیکھو ستمھ سونین انسٹیٹیوشن دائرہ سلیات کی سالانہ رپورٹ (مرتبہ کرنل مالیری) جلد اول صفحہ ۲۷۶

کے بجائے پوری نقل کا اعادہ کردینا کافی ہوجاتا ہے۔ اگر یہ تدبیر بھی ناکام رہے، تو اور دوسری حرکات سے بہ آسانی کام لیا جاسکتا ہے۔ غرض جو لوگ علامات یا حرکات کی زبان میں مہارت رکھتے ہیں، وہ بلاکسی عرفی زبان کے گھنٹوں ایک دوسرے سے تبادلۂ خیالات کرسکتے ہیں۔ صرف عام انسانی اغراض ومقاصد اور تجربات کا اشتراک کافی ہے ؎

۵۔ طبعی علامات اور تعقلی ترکیب وتحلیل

طبعی علامات تعقلی ترکیب وتحلیل کا ایک ذریعہ یا آلہ ہوتی ہیں جو زبان کا اصلی کام ہے۔ اس ترکیب وتحلیل کے معنی یہ ہیں، کہ ذہن ادراکی و جزئی تجربات کو نسبتۃً عمومی اجزا میں تحلیل کرکے پھر ان کو نئے نئے تصوری مجموعوں میں ترکیب دیتا رہتا ہے۔ طبعی علامات یا حرکاتی زبان میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کیونکہ ان حرکات کی دلالت کسی فعل یا شے کی صرف اسی عمومی یا مشترک خصوصیات ہی تک محدود ہوتی ہے، جو اس صنف کی تمام اشیا یا افعال میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان سے مخاطب کے ذہن میں جو خیال پیدا ہوتا ہے، وہ بجائے خود ایک ناقص وناتمام خیال ہوتا ہے، جو اپنے تعین واتمام میں سیاق وسباق کا محتاج ہوتا ہے۔ یہ سیاق وسباق خود بھی اسی طرح کے دیگر ناقص ونامتعین اجزا کا مجموعہ ہوتا ہے۔ ہر جز بقیہ اجزا کی تکمیل وتعیین کرتا اور خود ان سے مکمل ومتعین ہوتا ہے۔ اس عمل کی مثال جس طرح ہم عرفی الفاظ کے کسی مجموعہ یا جملہ سے دے سکتے ہیں، اسی طرح نقالی کی بامعنی حرکات کے کسی مجموعہ یا مرکب سے بھی دے سکتے ہیں۔ ایک اور حیثیت سے بھی دونوں میں بھی مماثلت پائی جاتی ہے، وہ یہ کہ عرفی لفظ کی طرح طبعی علامات کے معنی بھی حالات اور سیاق وسباق کے اختلاف کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں ؎

دونوں باتوں کی توضیح ایک ہی مثال سے ہوسکتی ہے۔ کرنل مالیری کے کسی ملاقاتی نے ایک مرتبہ دو افسروں سے یکے بعد دیگرے کسی بات کی درخواست کی دونوں نے جواب میں جس علامت سے کام لیا، وہ وہ تھی، جس کو کوئی شخص کھانے کے بعد آسودگی کے اظہار کے لئے استعمال کرتا ہے (یعنی انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی سے پیٹ کی طرف اشارہ کرکے حلق تک ان کو لے جانا)۔ لیکن ایک نے اس علامت کو خندہ پیشانی اور نرمی سے استعمال کیا۔ جس کے معنی یہ تھے کہ "ہاں

میں تم سے مطمئن ہوں اور تمھاری درخواست منظور کی جاتی ہے"۔ بخلاف اس کے دوسرے نے اسی علامت کو تیوریاں چڑھا کر درشتی کے ساتھ استعمال کیا۔ جس کا مطلب یہ تھا، کہ "بس اب تم سے میرا پیٹ بھر گیا"، یعنی درخواست نامنظور کردی۔ تم نے دیکھا، کہ جو علامت عام طور پر شکم سیری کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کی جاتی ہے اس سے یہاں مخصوص سیاق وسباق کی بنا پر ایک مجازی معنی حاصل کر لئے، اور اس مجاز نے بھی اپنے اپنے سیاق وسباق کے مطابق دو بالکل مختلف بلکہ متضاد مطلب پیدا کر دئیے ہو

۶۔ حرکاتی زبان میں عرفی عنصر

اس نظریہ میں کہ زبان اپنی سب سے ابتدائی صورت میں طبعی علامات پر مشتمل تھی، دو فائدے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ اس قسم کی علامات بوقت ضرورت از خود طبعی طور پر پیدا ہو جایا کرتی ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ ان میں کم وبیش عرفی بن جانے کی ایسی صلاحیت ہوتی ہے، کہ خالص عرفی یا اصطلاحی نظام علامات یعنی الفاظ کا ان سے راستہ کھل جاتا ہے حرکاتی زبان میں عرفی زبان کی صلاحیت موجود ہونے کے معنی یہ ہیں، کہ پہلی مرتبہ کے بعد ان حرکات کا سمجھنا محض ان کی ذاتی نوعیت پر نہیں، بلکہ گزشتہ استعمال پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ پہلے پہل کوئی علامت جس سیاق وسباق یا جن حالات میں استعمال ہوتی ہے، وہ ایسے ہو سکتے ہیں، کہ اس کے معنی میں کوئی شبہہ نہ رہ جائے لیکن جب پھر دوبارہ یہ علامت استعمال کی جائے، تو ان حالات کی موجودگی ضروری نہیں، بایں ہمہ جو شخص گزشتہ استعمال سے واقف ہے وہ ان حالات کی ناموجودگی میں بھی معنی سمجھ لے گا۔ برلن میں گونگوں کی تعلیم گاہ کے ایک معلم کا حرکاتی نام یہ بن گیا تھا، کہ جب کوئی طالب علم اس کا ذکر کرتا، تو اپنے داھنے ہاتھ کو بائیں پر رکھ کر اس طرح رہتا، کہ گویا اس کو کاٹ رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ معلم کا بایاں ہاتھ کٹا ہوا تھا، بلکہ بات یہ تھی، کہ یہ اسپنڈرو سے آیا تھا، اور اتفاق سے ایک طالب علم بھی اسپنڈرو ہو آیا تھا، جہاں اس نے ایک ایسا آدمی دیکھا تھا جس کا ایک ہی ہاتھ تھا[1]۔ ظاہر ہے کہ یہ علامت ایسے طلبہ بھی استعمال کر سکتے تھے

[1] دیکھو ٹائلر کی "Early History of mankind" (نوع انسان کی ابتدائی تاریخ)

اور کرتے ہونگے، جو اس کی اصلیت سے قطعاً ناواقف ہوتے تھے ٭

طبعی علامات کے عرفی بن جانے کی ایک نہایت اہم صورت ان کا اختصار ہے۔ جو حرکات مانوس ہو جاتی ہیں، ان میں رفتہ رفتہ اختصار پیدا کر لیا جاتا ہے، حتیٰ کہ بعض اوقات کسی حرکت کا محض ایک خفیف سا اشارہ پوری حرکت کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ کرنل مالیری نے چے این (امریکہ) کے ایک وحشی کو دیکھا، جو بوڑھے آدمی کا تصور اس طرح ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا تھا کہ "اپنے داھنے ہاتھ کو پھیلا دیا اور کہنی کے پاس سے خم دیکر مٹھی بند کر لی"۔ لیکن جب اس طریقہ سے اپنا مطلب نہ سمجھا سکا تو ایک چھڑی تلاش کی اور اس پر سہارا دے کر کمر کو جھکائے ہوئے لڑکھڑا کر چلنا شروع کیا، جس سے مطلب واضح ہو گیا۔ پہلی صورت میں انھی تفصیلی حرکات کا ایک اجمالی اشارہ تھا[1]

جو لوگ حرکاتی زبان استعمال کرتے ہیں، وہ اسی مذکورۂ بالا طریق عمل سے اس کو عرفی زبان میں بآسانی تبدیل کر سکتے ہیں۔ لیکن واقعاً ایسا کبھی نہیں ہوتا، کہ طبعی نظام اس طرح بالکلیہ عرفی نظام میں تبدیل ہو جائے، بلکہ اس کا اصل اصول، یعنی نقالی برابر محفوظ رہتی ہے۔ ایسا مشکل ہی سے کبھی ہوتا ہے، کہ گونگے یا وحشی انسان اس طبعی ربط و تعلق کو یک قلم نظر انداز کر دیں جو کسی علامت اور اس کے مدلول میں ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ ان علامات کے مختصر ہو جانے کی وجہ سے ایک اجنبی آدمی ان کے معنی قطعاً نہ سمجھ سکے۔ لیکن گونگا یا وحشی آدمی اگر ضرورت لاحق ہو، تو اس مختصر یا مجمل حرکت کو پھر اپنی اصلی و ابتدائی تفصیل و تطویل کے ساتھ کر کے دکھا سکتا ہے۔ طبعی علامات عرفی زبان کی جانب رہنمائی کر سکتی ہیں، لیکن خود ترقی کر کے عرفی زبان نہیں بن سکتیں ٭

۷۔ عرفی زبان کی اصل و ابتدا

طبعی علامات کی زبان تمام تر ایک ہی اصول یعنی نقالی کے نظام پر مبنی ہے جس کی وجہ سے اس کی گرفت ذہن پر ایسی شدید و مستحکم ہوتی ہے کہ اس کی جگہ وہی عرفی زبان لے سکتی ہے جس کا

[1] "بیورو آف اتھنالوجی" کی سالانہ رپورٹ۔ جلد اول۔ بحوالۂ مذکورہ

ڈھانچہ اسی درجہ کی نظامی یا اصولی وحدت پر مشتمل ہو۔ ایسی علامات اس کی قائم مقام ہرگز نہیں ہوسکتیں، جو ایک دوسری سے بالکل بے ربط و بے تعلق ہوں، اور جن میں سے ہر ایک کو یاد کرنے کے لئے ایک قطعاً جداگانہ یا مستقل ذہنی کوشش و محنت درکار ہو۔ انسان کا دماغ اتنا بوجھ نہیں برداشت کرسکتا تھا۔ لہٰذا حرکات نقالی کی جگہ لینے والی عرفی علامات کے لئے ضروری تھا، کہ ان میں کسی نہ کسی طرح کا نظام ہو، یعنی یہ ایک عام اصول کے تابع ہوں۔ مرئی حرکات میں نظری و عملی دونوں حیثیات سے عرفی نظام کی قابلیت موجود ہے۔ چنانچہ گونگوں کو انگشتی زبان کی جو تعلیم دی جاتی ہے وہ خالصۃً عرفی ہی ہوتی ہے۔ اس میں یہ ہوتا ہے، کہ انگلی کی چند حرکات یا علامات حروف تہجی کے قائم مقام بنادی جاتی ہیں، جن کو گونگا آدمی آسانی سے یاد کرسکتا ہے۔ پھر انھی کی ترکیب سے الفاظ اور جملے سمجھنے اور بنانے لگتا ہے۔ اس قسم کی زبان میں چونکہ ترکیبی وحدت موجود ہوتی ہے، اس لئے آدمی اس پر آسانی سے قابو پاسکتا ہے۔ اسمیں علامت اظہار اور اسکے معنی کے مابین ایک باضابطہ مطابقت پائی جاتی ہے یعنی جہاں جتنی مماثلت معنی میں ہوتی ہے اتنی ہی مماثلت انکی اظہاری علامات میں پائی جاتی ہے اور جہاں معنی میں کوئی تغیر ہوتا ہے، تو اسکے مطابق علامات میں بھی تغیر ہوجاتا ہے لیکن یہاں جو اہم بات ہے، وہ یہ ہے کہ وحدت ترکیبی کی یہ صورت پہلے تلفظی زبان میں پائی جاتی ہے، اور انگشتی حروف تہجی تلفظی حروف تہجی کا کہنا چاہئے کہ محض ترجمہ ہوتے ہیں۔ مزید برآں انگشتی حروف کا اختراع اسی صورت میں ممکن ہے، کہ جبکہ پہلے تلفظی زبان کی تحلیل کرکے اس کے اجزائے ترکیبی (حروف تہجی) معلوم ہوچکے ہوں۔ لیکن مرئی حرکات کا کوئی ایسا عرفی نظام، جیسا کہ مثلاً انگشتی حروف تہجی کا ہے، حرکات نقالی کے کسی نظام سے ازخود نہیں پیدا ہوسکتا تھا۔ کیونکہ یہ ایسا ہی ہوتا، کسی انگھڑ وحشی آدمی سے ہم یہ توقع رکھیں کہ وہ دخانی انجن یا برقی روشنی ایجاد کرلیگا۔ انگشتی علامات کی ایک محدود اور آسانی سے قابو میں آجانے والی تعداد درکار ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ ان کا انتخاب اور ان کی تحدید کس اصول پر ہو؟ تلفظی زبان اپنے حروف کے انکشاف سے قرنوں پہلے مستعمل تھی۔ اس کے حروف تہجی کا انکشاف دراصل ایک ایسے نظام کی وحدت ترکیبی کا انکشاف تھا، جو پہلے ہی سے موجود تھا اور جس سے نوع انسان اچھی طرح مانوس تھی برخلاف اس کے مرئی حروف تہجی کی مستقل بالذات ایجاد اس قسم کا کوئی انکشاف

نہیں ہوسکتا، جو پہلے سے موجود و مانوس تجربہ کی محض تحلیل پر مبنی ہو بلکہ یہ تمام تر ایک اختراعی پیداوار ہوتی، جو ظاہر ہے کہ تلفظی حروف تہجی کے محض انکشاف سے بہت زیادہ مشکل کام ہے۔

دوسری طرف یہ ہے، کہ تلفظی زبان، طبعی عمل کی حیثیت، ایک خاص ترکیبی وحدت رکھتی ہے، جو آلاتِ تکلم کی طبعی ساخت پر مبنی ہے۔ لہٰذا ابتدائی اصوات کو ترکیب دیکر الفاظ بنانے کے لئے حروف تہجی کو پہلے ایجاد کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی کیونکہ حروف تہجی کی آوازیں، جو تمام زبانوں کے اصلی اجزائے ترکیبی ہیں، یہ تو بقول فطرت کے اُس راہی سے موجود تھیں۔ گو ان کا انکشاف ابھی نہیں ہوا تھا، تاہم چونکہ عملاً یہ موجود تھیں، لہٰذا معنی اور ان کی اظہاری علامت میں مطابقت کا ایک باقاعدہ نظام پیدا کرلینا ممکن تھا۔ لیکن یہ مطابقت اس قسم کی ہرگز نہیں ہے، جیسی کہ نقالی کی حرکات اور ان کے مدلولات میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نقالی کی ہر حرکت بذاتِ خود اپنے مدلول کے ساتھ ایک براہِ راست تعلق یا مماثلت رکھتی ہے۔ اسی براہ راست تعلق کا نہ پایا جانا وہ خصوصیت ہے، جو عرفی علامت کو طبعی علامت سے ممتاز کرتی ہے۔ مگر علامات ومعنی میں نفس مطابقت بغیر کسی براہ راست کے بھی ممکن ہے۔ مقیاس الحرارت میں پارہ کا اتار چڑھا حرارت کے اترنے چڑھنے کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ پارہ کا اتار چڑھاؤ حرارت کے اتار چڑھاؤ کے مماثل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اصوات اور ان کے مدلولات میں مماثلت کے بغیر بھی مطابقت پائی جاسکتی ہے۔ یعنی جتنی معنی میں باہم کچھ بہ باہم مماثلت ہو، اتنی ہی ان پر دلالت کرنے والے الفاظ میں بھی اسی حکمہ یہ ہوسکتی ہے اور جہاں معنی میں کسی حیثیت سے کم یا زیادہ کوئی تبدیلی ہوئی، تو اسی کے مطابق الفاظ میں بھی تبدیلی کی جاسکتی ہے[1]۔ جتنی زبانیں دنیا میں ہم کو معلوم ہیں، سب کی یہی صورت ہے۔

یہیں سے لسانیاتی تحلیل کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ ہر زبان میں کچھ

[1] مثلاً جذب، جاذب اور مجذوب، کرتوا، کاغذ یا لکھنا، لکھنے والا اور لکھنے کا کام، ان مختلف الفاظ میں جتنی مماثلت ہے، اتنی ہی اُن کے معنی میں بھی ہے۔

ایسے بنیادی مرکباتِ صوت موجود ملتے ہیں، جن کو مادہ یا ماخذ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جو تعقلی تحلیل کی ابتدائی تعمیمات کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور انہی مادوں یا ماخذوں کے مختلف اشتقاقات سے تعقلی ترکیب ظاہر ہوتی ہے۔ سلسلۂ گفتگو میں یہ ماخذ اسی طرح باہم مختلط اور امتزاج پذیر ہوتے رہتے ہیں، جس طرح ان کے مقابل کے تعقلات سلسلۂ خیال میں باہم ملتے جاتے ہیں۔ یہ اسی لئے ممکن ہوتا ہے، کہ صوتی مواد بالآخر ایسی وحدتِ ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے، کہ اس کو حروف تہجی کی ابتدائی اصوات میں تحلیل کیا جاسکتا ہے، اور یہ اصوات علٰحدہ علٰحدہ نہیں، بلکہ تلفظی مجموعہ کے اجزا کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں ؎

بعض دیگر نظریات

۸۔ آغاز تکلم کے متعلق امرئی حرکات کو نقطۂ آغاز قرار دیئے بغیر بھی آغاز تکلم کی توجیہ لوگوں نے کرنا چاہی ہے۔ اس قسم کی توجیہ کے تین اصولی نظریات قرار دیئے جاسکتے ہیں، جن کو "فجائی"، "اسم الصوتی" اور "ہاتفی" نظریات کہا جاتا ہے۔ لیکن اصولاً یہ تینوں ایک ہی ہیں، کیونکہ سب کا ماحصل یہی نکلتا ہے، کہ عرفی علامات طبعی علامات سے ماخوذ ہیں۔ البتہ یہ لوگ طبعی علامات سے مراد صرف صوتی علامات لیتے ہیں، اور مرئی حرکات کو داخل نہیں کرتے۔ حالانکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس طرح کوئی نقال کر چاروں ہاتھ پاؤں سے بلی کی سی چال چلنا، نقال کی حرکت ہے، اسی طرح بلی کا تصور پیدا کرنے کے لئے میاؤں میاؤں کی آواز نکالنا بھی نقال ہی کی ایک حرکت ہے۔ دونوں میں اصولاً کوئی فرق نہیں ہے اسم الصوتی نظریہ کی بنیاد اسی قسم کی نقل اصوات پر رکھی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا جب خطرہ کے قرب یا جذبۂ خوف کو ظاہر کرنے کے لئے حالت خوف کی آواز یا چیخ کی نقل کی جاتی ہے تو وہ بھی نقالی کی ایک حرکت ہی ہوتی ہے۔ فجائی نظریہ والے اس قسم کی اظہاری علامات کو سب سے زیادہ اصلی ابتدائی قرار دیتے ہیں۔ تیسرے نظریہ کی بھی یہی نوعیت ہے۔

لیکن یہ ذرا زیادہ دقیق ہے۔ اور اس کو پروفیسر اسٹینتھال کی وکالت کا امتیاز حاصل ہے۔ اس نظریہ کا حاصل یہ ہے، کہ شروع شروع میں آدمی جب خاص خاص چیزوں کو دیکھتا تھا، تو اس پر کچھ ایسا اثر پڑتا تھا کہ ان چیزوں کے مناسب

خاص خاص آوازیں گویا ہاتف کی طرف سے از خود اس کے منہ سے نکل جاتی تھیں حج
لہذا سب سے ابتدائی الفاظ یہی آوازیں تھیں۔ آواز اور اس کے مفہوم میں ایک
خاص مناسبت ہوتی ہے، جو ایک آواز کی دوسری کے ذریعہ سے نقل پر موقوف نہیں
انشاء اور خصوصاً شعر کا حسن بہت کچھ اس لطیف مناسبت ہی پر مبنی ہوتا ہے جو الفاظ
کی آوازوں اور ان کے مفاہیم میں باہم پائی جاتی ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال
"توڑ مروڑ" کا لفظ ہے، جس کو ادا کرتے وقت زبان میں خود ایک قسم کا توڑ مروڑ سا
پیدا ہو جاتا ہے۔ تکرار الفاظ میں بھی بار ہا یہی راز پنہاں ہوتا ہے۔ مثلاً "لانبا لانبا آدمی"
"چوڑا چوڑا دریا" "بہت بہت دور" وغیرہ۔ برازیل کی ایک زبان میں "اوٹ آؤ" چشمہ
کو کہتے ہیں، اور سمندر کو "اوٹ آؤ آؤ آؤ" کہا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح سمندر چشمہ سے
بڑا ہوتا ہے، اسی طرح چشمہ پر دلالت کرنے والے لفظ کو بڑا کر کے سمندر کے معنی پیدا کر لئے گئے ہیں
اگر غور سے دیکھا جائے تو اس تیسرے نظریہ میں بھی وہی حرکات نقالی والا
اصول در پردہ کارفرما ہے۔ اور تکرار کی صورت میں تو یہ پردہ بھی اٹھ جاتا ہے۔ کیونکہ
اس میں بقیہ ایک ہی قسم کی آواز کا زیادہ کر دینا بعینہ ایک ہی قسم کی شئے کے زیادہ ہونے پر دلالت
کرتا ہے۔ البتہ دوسری مثالیں ذرا زیادہ غامض معلوم ہوتی ہیں لیکن یہ غموض بھی بڑی حد تک دفع
ہو جاتا ہے، اگر ہم اس بات کو ملحوظ رکھیں، کہ تلفظی زبان محض تلفظی اصوات پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ یہ تلفظ ایک
حرکی عمل کو بھی مستلزم ہوتا ہے۔ "توڑ مروڑ" کا لفظ بولتے وقت زبان میں واقعتاً توڑ مروڑ
پیدا ہوتا ہے، جو ایک حرکی عمل ہے۔ اسی طرح "ٹِک ٹِیک" صرف گھڑی کی آواز ہی
کی نقل نہیں ہے، بلکہ اس کے ادا کرنے میں زبان جس طرح آگے پیچھے حرکت کرتی ہے
اس کو رقاص کی موزوں حرکت سے بھی ایک خاص مناسبت ہے۔ پیدائشی گونگے
تک آلات تلفظ کی ان نقالانہ حرکات سے کام لیتے ہیں۔ ہاکیے نے ایک انیس سال
کے گونگے کا ذکر کیا ہے۔ جس نے بہت سے لکھنے کے قابل الفاظ ایجاد کر لئے
تھے۔ ان میں سے بقول شاگر کے کم از کم دو لفظ جو اس نے کھانے اور پینے
کے لئے ایجاد کئے تھے، یعنی "مم" اور "تسیت" ایسے ہیں، جو منہ کی ان
حرکات کی نقل ہیں، جو علی الترتیب کھانے اور پینے کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں
اسی طرح سورینان کی حبشی انگریزی میں "نیجان" کے معنی ہیں کھانا کھانے کے

نقل کے،، اور "سبحان سحان،، سے مراد دکھانا ہے[1]۔ غرض اسی طرح باتقی نظریہ کو بھی حرکات نقالی کے عام اصول کی تحت میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ باقی اس کا جو حصہ اس عام اصول کے تحت میں نہیں آتا، وہ آغاز تکلم کی توجیہ کے لئے کچھ زیادہ کارآمد نہیں آواز اور اس کے مفہوم میں جو مبہم و خفی مناسبت پائی جاتی ہے، وہ پہلے پہل طبعی بالخصوص پیدا ازبان کا کام نہیں دے سکتی۔ کیونکہ صرف اتنی سی خفی مناسبت کسی آواز کو خود اپنا مفہوم واضح کردینے کے لئے کافی نہیں۔ بلکہ مفہوم یا مدلول شئی کی خصوصیت اس پر دلالت کرے۔ الی علامت میں اس حد تک ضرور نمایاں ہولی چاہئے کہ سیاق وسباق کے لحاظ سے اس کے معنی بہ آسانی معلوم ہو جائیں۔ دوسری طرف یہ بھی ماننا پڑیگا، کہ جب ایک مرتبہ بربنائے عرف کسی لفظ کے معنی متعین ہوجاتے ہیں، تو پھر مزید نئے الفاظ کے اختراع وانتخاب میں آواز اور اس کے مفہوم میں مناسبت کا عام احساس زیادہ قوت کے ساتھ عمل کرسکتا ہے۔

غرض یہ اس طرح کے تمام نظریات دراصل اُسی عام نظریہ کے تحت میں آجاتے ہیں، کہ نفسیات کی رو سے طبعی علامات کو عرفی علامات پر تقدم حاصل ہے۔ البتہ اس لحاظ سے یہ تمام نظریات مفید و صحیح ہیں، کہ نقالی کی حرکات میں صوتی عناصر کا جو حصہ ہے، اُس کی اہمیت ان سے واضح ہو جاتی ہے۔ آوازوں کا نقالانہ استعمالی عرفی تکلم کے لئے راستہ صاف کردیتا ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ عرفی زبان تقریباً تمام تر صوتی عناصر ہی پر کیوں مشتمل ہے، اس کی وجہ ہم گزشتہ فصل میں بتا چکے ہیں۔ اب ذیل میں ہم کو صرف یہ بیان کرنا ہے، کہ طبعی علامات کو ہٹا کر اس بڑی حد تک ان کی جگہ عرفی علامات نے جو لے لی ہے، اُس کی وجہ ان کی سہولت و قوت ہے۔

۹۔ عرفی زبان کے فوائد

طبعی زبان کا اصل کام یہ ہے، کہ اشیا و افعال کی حسی اور خصوصاً مرئی خصوصیات کو نقالی کے ذریعہ سے ظاہر کردیتی ہے۔ لیکن اس طریقہ سے جن خصوصیات کی نقل کی جاسکتی ہے۔ وہ تعمیم و تجرید کے لحاظ سے نسبتہً نہایت ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہیں۔ یعنی ادراکی خصوصیات تجربہ

[1] Early History of mankind اُرلی ہسٹری آف میکائنڈ صفحہ ۳۸۔

جن کلیات میں تحلیل کرتی ہیں، وہ بجائے خود انتہائی و بسیط کلیات نہیں ہوتے، بلکہ ان کی اور مزید تحلیل در تحلیل ہوسکتی ہے۔ تحلیل و تجزیہ کا یہ عمل جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے اسی قدر طبعی علامات اس کے اظہار سے قاصر ہوتی جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص کے پاس اظہار خیال کا ذریعہ صرف طبعی علامات ہوں، اُس کا ذہن اعلیٰ تجریدات تک نہیں پہنچ سکتا۔ غرض یہ کہ طبعی علامات کی مدد سے صرف اُنہی کلیات پر توجہ قائم کی جاسکتی ہے، جو ادراک کے جزئی تجربہ کی خصوصیات ہوں۔ باقی خود ان کلیات کی مزید تجریدات کا اظہار طبعی علامات کے ذریعہ بہت ہی محدود درجہ تک ہوسکتا ہے جو عمل فکر حرکات نقالی پر منحصر ہو، وہ تعقلات تو پیدا کرسکتا ہے، لیکن کوئی ایسا نظام تعقلات مشکل ہی سے پیدا کرسکتا ہے، جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف تعمیم کا ایک سلسلہ ہو، یعنی جس میں نوع سے جنس، جنس سے جنس عالی، اور پھر اسی طرح جنس الاجناس تک ترقی ہوتی چلی جائے۔ جس فکر کا سہارا صرف طبعی علامات ہوں، اُس کی قوت سے یہ بات باہر معلوم ہوتی ہے، کہ وہ اصطفاف کا کوئی نظام قائم کرسکے[1]۔

مثالوں کے ذریعہ سے یہ بات نہایت آسانی کے ساتھ واضح ہوجائیگی، کہ نقالانہ حرکات میں اعلیٰ کلیات کے ظاہر کرنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ مثلاً بقول ٹائلر کے "بنالنے کا تصور ایک گونگے آدمی کے لئے بہت ہی زیادہ مجرد ہے۔ البتہ اگر اُس کو یہ ظاہر کرنا ہو، کہ درزی کوٹ سیتا ہے، یا بڑھئی میز بناتا ہے، تو کوٹ سینے یا میز بنانے کی چند حرکات کی نقالی سے وہ اس کو ظاہر کردیگا[1]" گلماز کے نزدیک طبعی علامات کے ذریعہ سے "مقدار کے زیادہ کلی و عمومی تعقلات، (مثلاً بڑا چھوٹا، موٹا، پتلا، اونچا، نیچا وغیرہ) کو صحیح طور پر نہیں ظاہر کیا جاسکتا۔ گونگوں کو زیادہ سے زیادہ جو کچھ سکھلایا جاسکتا ہے، وہ صرف ایسی علامات ہیں، جو جزئی مقادیر[2] کے بڑے سے بڑے تناسب کے لئے موزوں ہوئے" بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ ایک کلی یا عمومی تعقل کو حرکات کے ذریعہ سے بھی ظاہر کیا جاسکتا ہے، لیکن عرفی علامات کے مقابلہ میں یہ طریقہ نہایت ہی پیچیدہ و دشوار ہوتا ہے۔ جو بات نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ

---

[1] "ارلی ہسٹری آف مینکائنڈ"

[2] Ueber die Taubstummen

ایک لفظ میں ادا ہو سکتی ہے، اس کے لئے نقال کی حرکات کا اکثر ایک پورا سلسلہ درکار ہوتا ہے۔ ایک ہندوستانی، جو کسی گونگے سے یہ کہنا چاہتا تھا، کہ میں نے ریل میں سفر کیا ہے، اس کو ریل کے ایک تصور کے لئے حرکات کے تین سلسلوں سے کام لینا پڑا، ایک سے اس نے مسقف سے کا تصور پیدا کیا، دوسرے سے پہیوں کا اور تیسرے سے دھویں کا۔ لہٰذا یہ ادائے مطلب کا یہ طریقہ بہ نسبت "ریل" کا صرف ایک لفظ استعمال کر دینے کے زیادہ تحلیلی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شے کو بہ حیثیت مجموعی عرفی زبان صرف ایک علامت سے ظاہر کرتی ہے، اُس کو طبعی حرکات نے تین کلیات میں تحلیل کر دیا۔ لیکن یہ خصوصیت طبعی زبان ہی کو حاصل نہیں ہے، اگر ضرورت ہو، تو عرفی زبان کی بھی صرف تین ہی کیا بلکہ جتنی علامات چاہیں، ہم استعمال کر سکتے ہیں۔ مثلاً اگر ریل گاڑی کے تفصیلی بیان کی ضرورت پیش آئے، تو نقالانہ حرکات کی بہ نسبت الفاظ کے ذریعہ سے اس کی تفصیلات کو بہت زیادہ صحت و عمدگی کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔ باقی مذکورہ بالا صورت میں ایک لفظ صرف اس لئے استعمال کیا گیا کہ ایک ہی کافی تھا، لیکن طبعی زبان کو حرکات کے تین جداگانہ سلسلے استعمال کرنا پڑے کہ ان سے کم میں کام ہی نہیں چل سکتا تھا۔ رہی یہ بات کہ طبعی زبان کبھی ایک ہی مناسب علامت کے ذریعہ سے ریل گاڑی کے کلی تعقل کو کیوں نہیں ادا کر سکتی؟ تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ تعقل بہت زیادہ کلیت پر مشتمل ہے۔ اس میں افعال و علائق کی بیسیوں جزئی خصوصیات داخل ہیں۔ جن میں بعض تو ایسی ہیں، جن کا حرکاتی زبان کے ذریعہ سے صحیح طور پر کیا معنی سرے سے اظہار ہی ناممکن ہے۔ مثلاً ریل گاڑی کے چلنے کا جو اصول یا اس کی مشین کی ساخت وغیرہ ایسی باتیں ہیں، جن کو طبعی علامات کی حدود سے سمجھانا قطعاً ناممکن ہے۔ پھر جو مجموعہ یا وحدت (ریل گاڑی) ان تمام باتوں پر مشتمل ہو، اس کو عرف سے مدد لئے بغیر محض طبعی علامات سے براہ راست کیسے ظاہر کیا جا سکتا ہے اسی لئے جہاں پہلے سے کوئی عرف موجود نہ ہو، اور صرف نقالی کی حرکات سے کام نکالنا پڑے۔ تو وہاں ممکن صورت یہی ہے، کہ اشیا کی بعض ایسی جزئی خصوصیات کو لے لیا جائے، جو اہم بھی ہوں، اور جن کا مرئی طور پر بہ آسانی اظہار ہو سکے۔ مطلب کو پورا کرنے کے لئے اس قسم کی جتنی خصوصیات درکار ہوں سب کے

استعمال کرنا پڑتا ہے۔ یہی دشواری ہے، جس کی بنا پر کسی شخص کی انفرادیت کو ظاہر کرنے کے لئے نام کی طرح کی کوئی ایسی طبعی علامت نہیں ہو سکتی، جو بذات خود اُس پر دال ہو سکے۔ کیونکہ عرف کے بغیر طبعی علامات بذات خود بہ حیثیت طبعی ہونے کے اُس وسیع کلیت کو براہِ راست ظاہر کرنے کے ناقابل ہے، جو کسی شخص کے علم یا نام کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اسکی کسی خاص خصوصیت کی نقالی سے ذہن کا اس کی جانب منتقل ہونا یا نہ ہونا، تمام تر حالات اور سباق وسباق پر موقوف ہے۔ اگر کسی ایک خصوصیت کا اظہار انتقال ذہن یا افہام کے لئے ناکافی ہو، تو دوسری اور دوسری کا ناکافی ہو تو تیسری کو شامل کرنا پڑتا ہے۔ جیسا کہ ریل گاڑی کی مثال میں معلوم ہو چکا ہے کہ

عالم خارجی کی تصوری تشکیل

۱۔ ادراکی معلومات کا اتحاد

حسی ادراکات، جن کا آدمی کو الگ الگ تجربہ ہوتا ہے، ان کو کسی ایک مجموعہ میں مربوط و متحد کر دینا آزاد تصوری سلاسل کا کام ہے۔ یعنی حسی ادراک کے جداگانہ واقعات کو تصوری کڑیوں سے جوڑ کر ایک رشتہ میں منسلک کر دیا جاتا ہے۔ جس چیز کا ہم کو واقعی طور پر ادراک ہوتا ہے۔ اس کا وجود و بقا اور تغیر و تبدل ادراک کرنے والی ذات کی حرکی فعلیت پر منحصر نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اس کی مخصوص نوعیت اپنی ایک مستقل و خارجی حقیقت کو مستلزم ہوتی ہے جو بہر صورت قائم رہتی ہے، خواہ کوئی ادراک کرنے والا واقعتاً اسکا ادراک کر رہا ہو یا نہ کر رہا ہو۔ لہذا جب ہم اس کا تصور کرتے ہیں، اس وقت بھی اسی طرح اس کو قائم و موجود سمجھتے ہیں، کہ گویا واقعتاً ادراک کر رہے ہیں اور اسی بنا پر مادی اشیا کے متعلق اپنے علم کو ہم ان کے واقعی ادراک کی حدود سے بہت آگے لے جا سکتے ہیں۔ اس کا نام تصوری تشکیل ہے جس کے ذریعہ سے واقعی ادراکات میں ربط و اتحاد پیدا ہوتا ہے ؎

اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ اس تصوری تشکیل کے محرکات کیا ہوتے ہیں۔ اس کی سب سے پہلی محرک تو وہی شے ہے، جو نظری فکر کی موجب ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے تجربات میں بظاہر جو بے ربطی اور ابہام و تناقض پایا جاتا ہے، اس کو رفع کرنا۔ چونکہ یہ چیزیں تصورات کی روانی یا بہاؤ میں مزاحم ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃً ذہن ان کو رفع کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے، کہ اشیا کے واقعی ادراک، اور ان کے گزشتہ تجربہ پر

مبنی تصور ہیں، اس قسم کا تعارض پیدا ہی ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی شے کو تم ایک جگہ رکھ کر جاؤ، اور واپسی میں یہ تم کو دوسری جگہ ملے، تو اس اختلاف و تعارض کو رفع کرنے کی ممکن صورت یہی ہے، کہ ان دونوں تجربات میں باہم ربط و اتحاد پیدا کرنے کے لئے کسی ایسی بات کا تصور کریں، جس سے یہ سمجھ میں آجائے، کہ یہ شے اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ کیسے پہنچ گئی۔ ایک شخص آگ کو خوب دہکتا ہوا چھوڑ کر جاتا ہے، کچھ عرصہ بعد آکر دیکھتا ہے، کہ گرم راکھ کے ایک ڈھیر کے سوا کچھ نہیں رہ گیا ہے، لامحالہ اُس کو خیال کرنا پڑتا ہے، کہ آہستہ آہستہ بجھ گئی۔ اسی طرح جس آگ کو ہم دہکتا ہوا چھوڑ گئے ہیں، اگر زیادہ عرصہ کے بعد لوٹنے پر وہ اسی طرح یا اُس سے زیادہ دہکتی ہوئی ملے تو یہاں ہمارا یہ واقعی ادراک گزشتہ تجربہ پر مبنی اس تصور کے منافی پڑتا ہے، کہ اس کو آہستہ آہستہ بجھ جانا چاہئے تھا۔ لیکن نہیں بجھی۔ لہٰذا اس منافات کو رفع کرنے کے لئے ہم کو لازماً خیال کرنا پڑتا ہے، کہ کوئی نہ کوئی شخص برابر اس کو جلاتا رہا ہے۔ تصور اور ادراک میں باہم اس طرح کے واقعی منافات یا تعارض کے علاوہ، کسی شے کی محض اجنبیت بھی تصوری تشکیل کے لئے ایک نظری محرک بن جاتی ہے، چونکہ یہ عام مانوس واقعات کے ساتھ جوڑ نہیں کھاتی، اس لئے ذہن اس دشواری کو دور کرنا چاہتا ہے ؎

لیکن محض نظری محرک بہ حیثیت مجموعی ایک ثانوی درجہ کی اہمیت رکھتا ہے اور ذہنی ترقی جس قدر اپنے ابتدائی درجہ میں ہوتی ہے، اُسی قدر اس محرک کا عمل کم ہوتا ہے۔ کیونکہ علم کی خاطر طلب و جستجو ذہنی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی شے ہے۔ باقی ابتدائی مراتب میں فکر زیادہ تر عملی مقاصد و ضروریات کے تابع ہوتی ہے۔ لہٰذا تصوری تعبیر و توجیہ کا عمل صرف وہیں تک محدود رہتا ہے، جہانتک کہ عملی رہنمائی کے لئے اس کی احتیاج ہوئی ہے۔ خالص نظری فکر کا اگر کوئی وجود ہوتا ہے، تو محض بطور ایک تفریحی مشغلہ کے، نہ کہ کسی سنجیدہ و سرگرم کوشش کی صورت میں ؎

۲۔ تصدیق اور تصحیح | تصوری تشکیل کا پہلا اور اصلی کام عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے اسباب و وسائل پیدا کرتا ہے۔ اس طریقہ سے جو تصوری مرکبات وجود میں آتے ہیں، وہ اسی حد تک کارآمد ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کو عمل میں لایا جاسکتا ہو۔ یعنی ذہن میں ہم نے جو تجویز سوچی ہے، وہ قابل عمل بھی

ہونی چاہئے۔ لیکن اس تجویز کو عمل میں لانے میں جو واقعات رونما ہوتے ہیں، وہ تصوری پیش بندی کے کبھی موافق ثابت ہوتے ہیں کبھی ناموافق۔ اگر موافق ثابت ہوں، تو نتیجہ سے تصوری پیش بندی کی تصدیق ہوتی ہے، ورنہ تکذیب ہوتی ہے۔ اس تکذیب یا ناکامی کی صورت میں نئی تجویز سوچنے کی تحریک ہوتی ہے۔ اور اسی طرح تصوری مرکبات کی اس وقت تک ترمیم و تصحیح ہوتی رہتی ہے، جبتک کہ کامیابی نہ حاصل ہو جائے۔ اس ترمیم و تصحیح کے لئے ذہن برابر نئے معلومات ڈھونڈھتا اور ان سے کام لیتا رہتا ہے فرض کرو، کہ کسی تجویز کے متعلق اصلی سلسلۂ تصورات ا، ب، ت، ث تھا، لیکن اس کو عمل میں لاتے وقت واقعات کا سلسلہ بدل کر ا، ب، ت، ق ہو جا سکتا ہے۔ یہ خلاف توقع تبدیلی ذہن کو تصوری تشکیل کے ایک نئے عمل پر آمادہ کرتی ہے، جس کی ترتیب فرض کرو، کہ ا، ف، ت، م، ن ہے، اب اگر آزمائش پر یہ نیا عمل ٹھیک ثابت ہو یعنی مقصد پورا ہو جائے، تو آئندہ جب کبھی ایسے ہی مقصد کو پورا کرنا ہوگا۔ تو بجائے ف، ث کے سلسلہ کے ت، م ث کے سلسلہ کو اختیار کیا جائیگا، بہ شرطیکہ باقی متعلقات یکساں ہوں جس طرح تصوری تشکیل عملی فعلیت کا ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح بعد کو یہ عملی فعلیت تصوری تشکیل کے لئے نیا مواد فراہم کرتی ہے کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ ہماری تجویز کی کامیابی یا ناکامی بعض ایسے حالات سے متاثر ہوتی ہے، جو ہمارے اختیار سے باہر ہیں، بلکہ ممکن ہے، کہ ہم اُن کی پیش بینی بھی نہ کرسکتے ہوں۔ جب ایسی صورت ہو، تو کامیابی یا ناکامی کا مدار اتفاق پر ہوتا ہے دوسری طرف یہ ہوسکتا ہے، کہ نتیجہ کا انحصار ایسی چیزوں پر ہو، جو سرے سے ہمارے تجربہ کی نہ ہوں۔ ایسی حالت میں اگر مقصد کافی اہم و قوی ہے، تو تصوری تشکیل یا اس پر عمل کا سلسلہ برابر جاری رہیگا۔ موجودہ زمانہ میں اس کی مثال عطائی دواؤں کا استعمال ہے، جو بہ کثرت ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ مریض بیچارہ دراصل لاچار ہوتا ہے، اس لئے جو تجویز بھی سامنے آتی، اس کی آزمائش کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے۔ ذہنی ترقی کے زیادہ ابتدائی مراتب میں، سارا انتظام تصورات اسی طرح وجود میں آتا ہے، جس کو ہم اپنے ترقی یافتہ نقطۂ نظر کی بنا پر اب تحقیراً اوہام یا ضمنیات کا لقب دیتے ہیں ٭

شروع شروع میں کائنات مادی کے متعلق حقیقی بصیرت اور اس پر تصرف زیادہ تر میکانکی تدبیر و عمل سے حاصل ہوتا ہے۔ ٹوکریاں بنانا، مٹی کے برتن بنانا مکان بنانا، آلات و اوزار بنانا وغیرہ یہی چیزیں ہیں جن سے ترقی کے ابتدائی مراتب میں انسان کو مادی اشیا کے متعلق حقیقی علم اور ان پر قابو حاصل ہوتا ہے۔ ان میکانکی اعمال میں تصوری تحلیل و ترکیب کو مادی اشیا کی واقعی تحلیل میں بالکل جیسے کا تیسا ظاہر کر دیا جاتا ہے۔ یا یوں کہو کہ مادی تحلیل و ترکیب تصوری تحلیل و ترکیب کا گو یا بالکل لفظی ترجمہ ہوتی ہے۔ غرض اس طرح کائنات مادی کی ساخت کا علم ہم کو مادہ کے واقعاً الگ الگ کرنے اور پھر اس کے اجزا کو باہم ملانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بالعموم کائنات مادی کے طبعی اعمال کے متعلق انسانی بصیرت کا وہی درجہ ہوتا ہے، جو اس کی میکانکی صناعیوں میں ترقی کا۔

موجودہ سائنس میں فطرت کا جو علم کام کر رہا ہے، وہ بھی اصولاً اسی نوعیت کا ہے۔ البتہ ایک اہم فرق ضرور ہے۔ وہ یہ کہ اس زمانہ میں ہم طبعی اشیا کی تحلیل و ترکیب محض عملی اغراض سے نہیں بلکہ علم کو علم کی خاطر حاصل کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ اب سیکڑوں اختیارات خالص نظری دلچسپی کی بنا پر کئے جاتے ہیں، کیونکہ علم کی خاطر علم کی محبت و طلب اب زیادہ ترقی کر گئی ہے۔

۳۔ مکان کی تصوری تشکیل — ہم نہ کسی ایسے واقعی خط کا ادراک و تخئیل کر سکتے ہیں، اور نہ اس کو کاغذ پر کھینچ سکتے ہیں، جو کامل طور پر مستقیم ہو، پھر بھی ہم یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کامل خط مستقیم سے کیا مراد ہوتی ہے۔

یہ جاننا اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم تصور میں ذہنی تجرید کے ذریعہ سے ان غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کر سکتے ہیں، جو کامل خط مستقیم کے واقعی وجود میں مانع آتے ہیں۔ ایک شراب پیا ہوا آدمی سڑک پر سیدھا چلنے کی کوشش کرتا ہے لیکن باوجود اس کوشش کے وہ کچھ نہ کچھ ضرور لڑکھڑاتا جاتا ہے۔ پاؤں ڈالتا کہیں ہے پڑتا کہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں خود اس کے ذہن میں ایک تو وہ سیدھا راستہ ہوتا ہے، جس پر وہ پاؤں ڈالنا چاہتا ہے۔ اور ایک وہ راستہ ہوتا ہے جس پر اس کے پاؤں اس کی مرضی کے خلاف اضطراراً پڑتے ہیں جس سیدھے راستہ کو وہ اختیار کرنا چاہتا ہے۔ اگر نشہ کی

حالت مانع نہ ہوتی، تو اسی کو اختیار کرتا۔ لیکن نشہ کی حالت میں یہ سیدھا راستہ اس کے ذہن کی صرف ایک تصوری تشکیل ہے، جس کی بنیاد تعقلی تحلیل پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مکان کا تصور کرنے میں بھی ذہن تمام اُن غیر متعلق طبعی حالات سے قطع نظر کرسکتا ہے، جو نفس مکان من حیث مکان کی ماہیت میں داخل نہیں ہیں۔ مکان کی اس نفس ماہیت کی رو سے کوئی خط حس حد تک مستقیم ہوسکتا ہے، وہی تصوری تشکیل کا کامل طور پر مستقیم خط ہے۔ کامل دائرہ وغیرہ دیگر ہندسی اشکال کا تعقل بھی اسی طرح پیدا ہوتا ہے۔ کامل دائرہ یا کامل کرہ کا واضح وجلی تعقل حاصل ہونے سے پہلے گولائی کے مختلف مراتب کا علم اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ بڑائی کے مختلف مراتب کو ہم جانتے ہیں حالانکہ کامل بڑائی کا نہ کوئی تصور ہے، اور نہ ہوسکتا ہے۔ اگر ہم کو ب کا تجربہ ہوچکا ہے جو ا سے زیادہ گول ہے، تو ج کو ایسا بنانے کی کوشش کرسکتے ہیں، جس کی گولائی ب سے نسبتہً اسی طرح زیادہ ہو، جس طرح کہ ب کی ا سے زیادہ تھی۔ اس کوشش میں جو موانع ہم کو پیش آتے ہیں، وہ یا تو خود ہماری مہارت کے نقص پر مبنی ہوتے ہیں، یا جس مواد پر ہم کوشش کرتے ہیں اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ لیکن اگر ان موانع سے ہم قطع نظر کرلیں، اور مکان کی نفسی ماہیت کو ملحوظ رکھیں، تو کامل گولائی کا تعقل ہم کو حاصل ہوجاتا ہے۔ اس ترقی کا نقطۂ آغاز غالباً وہ کوشش ہے جو ہم میکانکی مصنوعات کو ممکن حد تک گول، سیدھا یا چپٹا بنانے میں صرف کرتے اور اس طرح سیدھائی، گولائی وغیرہ کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں، وہی بالآخر ریاضی کے وہ تجریدی تعقلات ہوجاتے ہیں جن سے اقلیدس نے ہم کو مانوس کردیا ہے۔

مکان کی نامتناہیت کا تعقل بھی اسی طرح پیدا ہوا ہے۔ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت وانتقال کے لئے مختلف قسم کے طبعی حالات مانع آسکتے ہیں لیکن اگر ان حالات سے قطع نظر کرکے مکان کی نفس ماہیت کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر اسکی کوئی وجہ نہیں ملتی کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ حرکت کرنے میں کوئی حد ونہایت کیسے قائم کی جاسکتی ہے۔ کسی مکان کی نہایت اس کی حد بندی کا وہ خط ہوتا ہے، جو مکان کے ایک حصہ اور اس سے متصل حصہ کے مابین واقع ہوتا ہے، لہذا یہ مکان کی نہایت وحد بندی نہیں ہوئی بلکہ مکان میں ہوئی اسی طرح کہ ذہنی عمل کے ذریعہ ہم ادراکی مکان

سے تعقلی مکان تک پہنچ جاتے ہیں۔[1]

۴۔ زمان کی تصوری تشکیل

تصوری تشکیل کا عمل زمان میں مکان سے بھی زیادہ فرق پیدا کر دیتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری سلسلۂ زمان میں "اب" اور "بعد" یا ایک "اب" اور دوسرے "اب" کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے، جس کی بنا پر ہم اس سلسلہ کے کسی حصہ کو بھی "اب" قرار دے سکتے ہیں، اور اس سے قبل یا بعد اس کو اضافی طور پر ماضی یا مستقبل قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس اضافی تقدم و تاخر کے علاوہ ایک ایسی شے بھی ہے جس کو ہم حقیقی "اب" کہہ سکتے ہیں، یعنی وہ لمحہ جبکہ ہم کو بالفعل براہ راست کوئی تجربہ ہو رہا ہوتا ہے۔ یہی حقیقی "اب" زمان کی تصوری تشکیل کا نقطۂ آغاز ہے۔ جو کچھ اس "اب" سے قبل ہوتا ہے، وہ محض اضافی طور پر نہیں، بلکہ حقیقی طور پر ماضی سمجھا جاتا ہے اور جو کچھ اس کے بعد ہوتا ہے۔ وہ حقیقی طور پر مستقبل خیال کیا جاتا ہے۔ ماضی و مستقبل کی یہ تحدید ایک دوسرے کے تعلق و اضافت ہی سے ہوتی ہے، لیکن جس نقطۂ آغاز سے ہم ان کی تحدید کرتے ہیں، وہ واقعی طور پر یعنی تصوری تشکیل کے ذریعہ سے نہیں، بلکہ ادراک و احساس کی بنا پر متعین ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ "اگر کوئی ایسی مخلوق ہوتی جس کے احضارات پر وہ تغیرات نہ طاری ہوتے، جو ہمارے احضارات پر ہوتے ہیں کہ ایک مرتبہ یہ ارتسامات کی قوت و وضاحت سے محروم ہو کر پھر اس کو حاصل کرنے اور تصورات کے دھندلے عالم سے واپس آ سکتے ہیں، تو اس مخلوق کے لئے "اب" اور "بعد" کا یہ بین فرق، اور ان کے پیدا کردہ گوناگوں جذبات قطعاً نامعلوم ہوتے .... جو کچھ ہونے والا ہے، اس کی امید یا خوف کی بنا پر کچھ کرنا یا اس کے انتظار پر مجبور ہونا محض زمانی ترتیب سے بہت زیادہ ہے۔" ماضی و مستقبل کا حقیقی مفہوم بالفعل یا حاضر الوقت واقعی تجربہ کے ایک نقطۂ آغاز پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ نقطۂ آغاز دو تصوری رخ رکھتا ہے، ایک تو وہ جو واقعی "اب" سے قبل گزر چکا ہے، اور وہ جو اس کے بعد آنے والا ہے۔ بہ حیثیت مجموعی مستقبل کی توقع کو ماضی کی یاد پر ترقی کرنے

---

[1] مضمون "سائکالوجی" انسائکلوپیڈیا برٹینکا۔ صفحہ ۶۰۵۔

کے لحاظ سے مقدم سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ تصوری فعلیت کی ابتدائی تحریک عملی ضروریات سے پیدا ہوتی ہے، اور عملی ضروریات کا مقدم تعلق مستقبل ہی سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس وقت بھوک یا پیاس کی بنا پر اگر ہم کو کھانے یا پانی کی ضرورت ہے، تو تصوری فعلیت کا سب سے پہلا کام یہ ہوگا، کہ ان کو فراہم کرنے کی تدبیر سوچے۔ یعنی ذہن میں ایسا سلسلۂ تصورات پیدا ہوگا، جو موجودہ ضرورت کو اس کی آئندہ تشفی یا تکمیل سے مربوط کردے۔ باقی گذشتہ واقعات سے متعلق تصورات کی ضرورت ابتداءً زیادہ تر ثانوی ہوتی ہے، اور صرف اس لئے لاحق ہوتی ہے، کہ ماضی کے معلومات سے مستقبل کی تکمیل میں مدد ملتی ہے لیکن یاد ماضی کا بڑا محرک طبعی کائنات کے تعلقات نہیں، بلکہ وہ شخصی و اجتماعی اغراض ہوتے ہیں، جن کی بحث آگے شعور ذات کے تحت میں آئیگی۔ دو خصوصیات ایسی ہیں، جو تجریدی فعلیت و بعدیت سے قطع نظر کرکے مستقبل کو ماضی سے ممتاز کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ مستقبل غیر یقینی ہوتا ہے، یعنی ممکن ہے کہ ہم نے اپنے تصور میں آئندہ کے متعلق جو مستقل توقع قائم کی ہے، وہ نہ پوری ہو بلکہ اس کے خلاف اور جو احتمالات مستقبل ہمارے شعور میں غلبہ کی کوشش کر رہی ہیں، ان میں سے کوئی عمل میں آجائے لیکن ماضی میں اس بے یقینی کی مطلق گنجائش نہیں ہوتی، کیونکہ جو کچھ ہوتا تھا، ہو چکا اور مختلف احتمالات میں سے ایک احتمال وجود میں آگیا۔ دوسرا فرق یہ ہے، کہ عملی فعلیت سے ماضی و مستقبل کو جو تعلق ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتا ہے مستقبل ایک ایسی شے ہے۔ جس کے تعین میں کم و بیش کچھ نہ کچھ فاعل کی فعلیت بھی شریک ہو سکتی ہے، اور اگر اس کو دنیا میں اچھی طرح زندہ اور باقی رہنا ہے، تو اپنے افعال کے ذریعہ سے مستقبل میں مناسب تغیر و ترمیم برابر کرتے رہنا پڑیگی۔ لیکن ماضی اس قسم کے اختیار سے باہر ہو جاتا ہے۔ ماضی کی یاد سے مستقبل کی پیش بندی کیلئے صرف مفید معلومات ہی حاصل ہو سکتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے زمانہ کے جس مرور یا گزران سے بحث کی وہ انفرادی زمانہ تھا یعنے جیسا کہ یہ انفرادی اذہان کو محسوس ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ یہ زمانہ گھڑی کے مطابق نہیں ہوتا شیکسپیر کا مقولہ ہے، کہ مختلف اشخاص کا زمانہ مختلف رفتار کے ساتھ سفر کرتا ہے دوسری طرف نیوٹن نے لکھا ہے، کہ زمانہ یکساں رفتار سے گزرتا ہے۔ شیکسپیر کی مراد انفرادی

زمانہ ہے، اور نیوٹن کی مراد واقعی زمانہ ہے۔ آدمی جب کسی بڑی مشکل یا خطرہ میں ہوتا ہے، تو اس کو منٹ گھنٹے معلوم ہوتے ہیں لیکن جب دو عاشق و معشوق، محبت کی باتوں کا لطف اٹھا رہے ہوتے ہیں، تو ان کو گھنٹے منٹ محسوس ہوتے ہیں۔ غرض وقت کا انفرادی اندازہ گھڑی کے واقعی وقت سے کم و بیش ہمیشہ مختلف ہوتا ہے۔ البتہ معمولی حالات میں یہ اختلاف نسبتہً کم ہوتا ہے۔ انفرادی وقت سے الگ کرکے، جس وقت کو ہم نے واقعی قرار دیا ہے، یہ تصوری تشکیل کی پیداوار ہے۔ جس عمل کے ذریعہ سے اس واقعی وقت کا تعقل ہوا ہے اس کی ابتدا عملی فعلیت میں ملتی ہے۔ عملی مقاصد کے حاصل کرنے کے لئے زمانہ اکثر ایک اہم شرط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرکے پہنچنا، کسی کھانے کا پکانا، پانی کا گرم کرنا، یا گیلی مٹی کو دھوپ میں خشک کرنا وغیرہ یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں، جن کے لئے وقت کی ایک خاص مدت درکار ہوتی ہے۔ اس قسم کی عملی ضروریات میں وقت کے اندازہ یا حساب کو ظاہر ہے، کہ لوگوں کے مختلف انفرادی تاثرات پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ لہٰذا کوئی نہ کوئی اور ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کی متعین ابتدا و انتہا کو وقت کا معیار یا پیمانہ قرار دیا جائے۔ چنانچہ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ فلاں مقام سے فلاں مقام تک جانے میں کتنا عرصہ لگتا ہے، تو اس کا شافی جواب آفتاب کے حوالہ سے دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کہا جاسکتا ہے، کہ طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک یا طلوع آفتاب سے دوپہر تک کا عرصہ لگیگا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ ان جوابات کا شافی ہونا معیار یا پیمانہ کی یکسانی پر موقوف ہے۔ ایسی یکسانی کی بہترین مثال وہ موزوں اعمال ہیں، جو مساوی وقفوں کے ساتھ اپنا اعادہ کرتے رہتے ہیں۔ اب اگر یہ معلوم ہو جائے کہ عملی ضروریات کے لئے واقعات کی مدت کو ان اعادوں کے ذریعہ اس طرح متعین کیا جاسکتا ہے، کہ فلاں کام پورا ہونے میں اتنا عرصہ لگیگا، جتنا اس موزوں عمل کے ایک، دو یا اس سے زائد اعادوں میں لگتا ہے، تو بس یہ عمل معیار وقت بننے کے لئے کافی ہے۔ اس زمانہ میں ہم اس قسم کے جس عمل سے سب سے زیادہ کام لیتے ہیں، وہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت ہے۔ بڑی سوئی جب ایک جگہ سے حرکت کرکے پھر اس جگہ واپس آجاتی ہے، تو اس پوری گردش کو ہم ایک گھنٹہ کہتے ہیں

اور اس گردش کو ساٹھ مساوی حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ کو منٹ کہا جاتا ہے۔ غرض جس کو واقعی وقت کہا جاتا ہے، وہ ایک تصوری تشکیل ہے۔ اور جس اصول پر اس تصوری تشکیل کی بنیاد ہے، وہ یہ ہے، کہ جو اعمال دیگر حیثیات سے مماثل ہوں اور مماثل ہی حالات کے اندر واقع ہوتے ہوں، اُن میں جو وقت لگتا ہے وہ بھی برابر یا مماثل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ ایک ساتھ شروع ہوں، تو ایک ساتھ ہی ختم ہونگے، وقس علی ہذا۔ اسی طرح اگر دو غیر مماثل اعمال میں ایک موقع پر برابر وقت صرف ہوتا ہے تو دوسرے موقع پر بھی اتنا ہی وقت صرف ہوگا۔ بشرطیکہ بقیہ حالات مساوی ہوں ؎

۵۔ علیت کی تصوری تشکیل | خالص ادراکی سطح پر ذہن میں ایک یہ میلان پایا جاتا ہے، کہ گزشتہ تجربہ میں جو طریقہ عمل کامیاب ثابت ہوا ہے، اس کو دُہرایا جاتا ہے، اور جو ناکام رہا ہے، اس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔

ادراکی شعور میں مقولۂ تعلیل (علت و معلول) کا بس اسی حد تک وجود ہوتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ فلاں علت فلاں معلول کو کیوں پیدا کرتی ہے، اس کا وجود محض ادراکی شعور میں مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ البتہ تصوری تشکیل میں یہ سوال برابر پیدا ہوتا رہتا ہے کیونکہ تصوری تشکیل، جس کے ذریعہ سے عملی مقاصد تکمیل کے لئے وسائل سوچے جاتے ہیں۔ اُس کی تو عین ماہیت ہی یہ ہے، کہ نقطۂ آغاز اور اس کے اختتام کے مابین تصورات کا ایک ایسا سلسلہ داخل کیا جائے، جس میں سے ہر ایک تصور آخری نتیجہ تک پہنچانے والے سلسلۂ اسباب کی ایک ناگزیر کڑی ہو۔ اس طرح یہ سوال ممکن ہو جاتا ہے، کہ الف ث کو کیوں پیدا کرتا ہے، جس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے، کہ الف ب کو پیدا کرتا ہے ب ت کو اور ت ث کو۔ جس حد تک کہ یہ تصوری تشکیل کم و بیش مبکانکی نوعیت کے عملی تجربات پر مبنی ہوتی ہے، اسی حد تک اس سے طبعی اعمال کی ماہیت کے متعلق صحیح بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن بارہا کسی عملی یا نظری شدید ضرورت کی بنا پر آدمی ایسی حالت میں ایک شے کی توجیہ پر مجبور ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے متعلق یا تو سرے سے کوئی مواد نہیں موجود ہوتا، یا جو موجود ہوتا ہے ناکافی ہوتا ہے۔ ایسی حالتوں میں تصوری تشکیل جو صورت اختیار کرتی ہے، وہ ہمارے زیادہ ترقی یافتہ نقطۂ نظر سے مہمل و وہمی معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کے تعلیلی سلسلہ کی ایک عمدہ مثال اُس بڑھیا کا فقرہ ہے،

جس کا سورا اپنے باڑے کے ڈنڈوں کو پھاند کر اس میں جانا نہیں چاہتا تھا لیکن جونہی بلی دودھ پی چکی اس نے چوہے کو مارنا شروع کیا، چوہے نے رسی کو کاٹنا شروع کیا، رسی نے قصاب کو باندھنا شروع کیا، قصاب نے بیل کو ذبح کرنا شروع کیا، بیل نے پانی پینا شروع کیا، پانی نے آگ بجھانا شروع کی، آگ نے چھڑی کو جلانا شروع کیا، چھڑی نے کتے کو مارنا شروع کیا، کتے نے سور کو کاٹنا شروع کیا، سور ڈر کر باڑے میں پھاند گیا، اور بڑھیا اپنے گھر چلی گئی"۔ وحشیوں میں تعلیلی توجیہ کی ایسی سیکڑوں مثالیں ملتی ہیں، جن سے ہم کو اس قسم کے طفلانہ قصوں کی یاد آجاتی ہے۔

لفظ "کیوں" کے ایک معنی اور بھی ہو سکتے ہیں۔ جب یہ سوال کہا جاتا ہے، کہ فلاں نتیجہ کیوں پیدا ہوا، تو اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ حالات کے فلاں مجموعہ میں سے کون سے ایسے ہیں، جو اس نتیجہ کی پیدائش کے لئے ضروری ہیں اور کون سے غیر ضروری یا غیر متعلق ہیں۔ یہ سوال قدرۃً اسی وقت پیدا ہوتا ہے، جبکہ ایک ہی نتیجہ ایسے حالات سے برآمد ہوتا ہے، جو مجموعی حیثیت سے مختلف یا غیر مماثل معلوم ہوتے ہیں، یا دوسری طرف جبکہ حالات مجموعی حیثیت سے یکساں و مماثل معلوم ہوتے ہیں لیکن ان سے نتیجہ بعینہ ایک ہی نہیں نکلتا۔ ایسی صورتوں میں علت کو معلوم کرنے کے معنی ان باتوں کو معلوم کرنے کے ہوتے ہیں جو غیر مماثل حالتیں مابہ الاشتراک یا مماثل حالتیں مابہ الاختلاف ہوتے ہیں۔ مغربی افریقہ کا ایک مشہور قصہ یہ ہے، کہ ایک شکاری کو جال بنانے کا خیال پہلے پہل مکڑی کے جالے سے پیدا ہوا۔ اس کی بیوی نے کہا، کہ چڑیاں وغیرہ بھی وہ اسی طریقہ سے بنا سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے کوشش کی، مگر کامیابی نہیں ہوئی لہٰذا وہ پھر دیکھنے گیا، کہ مکڑی جالا کیونکر تنتی ہے، تاکہ اس کے اور اپنے طریقہ میں جو مابہ الاختلاف یا فرق ہے، اس کو معلوم کرے۔ غور کرنے سے اس کو پتہ چلا، کہ مکڑی اپنے عمل کی ابتدا ہمیشہ ایک ڈھانچہ سے کرتی ہے جس پر جالا تنتی چلی جاتی ہے۔ اب کے لوٹ کر اس نے بھی پہلے لکڑیوں سے ایک ڈھانچہ یا چوکھٹا تیار کیا، پھر اس کے ذریعہ جو چیزیں بنانا چاہتا تھا، ان میں کامیابی ہوئی۔ اس شکاری نے اپنے اور مکڑی کے طریق عمل میں اسی لئے موازنہ کیا تھا کہ دونوں کا اشتراک و اختلاف معلوم ہو جائے، یہ معلوم ہو گیا، تو پھر اس امر کی توجیہ بھی ہو گئی، کہ ایک سے جو نتیجہ نکلتا

ہے وہ دوسرے سے کیوں نہیں نکلتا۔ اسی قسم کے تحلیلی موازنہ سے بالآخر ایسے
قوانین فطرت کا انکشاف ہونے لگتا ہے، جو آگے چل کر تار برقی اور دخانی انجن کی سی
اعلیٰ و پیچیدہ میکانکی ایجادات کی بنیاد ثابت ہوتے ہیں ترقی کے ابتدائی مدارج میں کسی
علت کے اصلی واتفاقی یا ضروری وغیر ضروری ہونے کا امتیاز بہت ہی ادنیٰ ہوتا ہے
اور جس قدر انسان میکانکی صناعیوں میں ترقی کرتا ہے، اسی قدر اس امتیاز میں ترقی ہوتی
ہے۔ والٹیر کے بقول سنکھیا اور منتر سے بھیڑوں کا پورا گلہ مرجاتا ہے۔ وحشیوں کے ذہن میں
بغیر منتروں کے سنکھیا کے استعمال کا مشکل ہی سے خیال آسکتا ہے۔ ان کے طبیب
جراحی کے عمل تک میں بیسیوں ایسی رسوم ملا دیتے ہیں، جن کو اس عمل کے نتیجہ سے
کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چارلس لیمب نے سور کو بھوننے کا ایک قصہ بیان کیا ہے[1]
وہ شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ وحشی ذہن کی اسی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک مکان
میں اتفاقاً آگ لگ جانے سے، ایک سور بھن گیا، جس کی خوشبو لوگوں نے محسوس کی
اس کے بعد سور کو بھوننے کے لئے مکان میں آگ لگانے کا دستور ہو گیا۔ جو برابر
جاری رہا۔ یہاں تک کہ ہمارے لاک کی طرح ایک حکیم پیدا ہوا، جس نے یہ انکشاف
کیا کہ سور بلکہ ہر جانور کا گوشت بغیر پورے مکان کو نذر آتش کئے ہوئے بھی بھونا
جاسکتا ہے"۔ اس قصہ میں جو مبالغہ پیدا ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ لیمب
نے ایک ایسی صورت اختیار کی ہے، جس میں تمام ضروری حالات و شرائط خود
ان لوگوں کے عملی تجربہ و تصرف میں آتے ہیں، جو آگ سے کسی شئے کو جلانا چاہتے
ہیں، اور اس لئے وہ ضروری شرائط کو غیر ضروری یا اتفاقی سے آسانی کے ساتھ
الگ کرسکتے ہیں، لیکن اگر لیمب بجائے اس صورت کے بیماری یا موت وغیرہ کے
ایسے طبعی واقعات کو لیتا، جن کے عوامل و شرائط وحشی ذہن کے فہم سے باہر
ہوتے ہیں، اور جن پر ان کو کوئی تصرف بھی مشکل ہی سے حاصل ہوتا ہے، تو اس طرح
کا قصہ ہرگز مبالغہ پر مبنی نہ سمجھا جاتا۔ چونکہ اس قسم کے طبعی واقعات میں ضروری اصلی
عوامل کی آسانی سے تمیز نہیں ہوسکتی، اور عملی اغراض کا تقاضا، ان عوامل کو معلوم کرنے

---

[1] "Essays of Elia" (مقالات ایلیا) صفحہ ۱۶۸

مضطر کرتا ہے، اس لئے علیت کو بعض اوقات ایسے حالات کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے جو درحقیقت بالکل ہی غیر متعلق ہوتے ہیں، مثلاً "نظر بد"، مکان کی منحوسیت، ارواح کی دشمنی، جادو یا ٹونا وغیرہ اسی قسم کی غیر متعلق باتیں ہیں۔ ان اوہام یا مفروضات پر جو تدابیر یا اعمال مبنی ہوتے ہیں، ان میں اکثر کم و بیش ایسی چیزیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ جو واقعتاً مفید یا شفا بخش ہوتی ہیں، اور اس لئے نتیجہ تمام تر محض اتفاقی نہیں ہوتا۔ لیکن زور زیادہ تر ان ہی چیزوں پر دیا جاتا ہے، جو غیر متعلق و بے اثر ہوتی ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ شفا کا انحصار محض دواؤں وغیرہ پر نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی دوا سے آدمی کبھی اچھا ہو جاتا ہے، اور کبھی مر جاتا ہے، اس لئے قدرۃً ظاہری دوا علاج کے علاوہ آدمی کا تخیل بعض ایسے عوامل کی طرف جاتا ہے، جو خود اپنی نوعیت ہی کے لحاظ سے طبیب کے قابو و تصرف سے تقریباً باہر ہوتے ہیں۔

۷۔ شیئیت کی تصوری تشکیل

ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ادراکی شعور کے لئے جو شئے کسی دلچسپی یا غرض کے لحاظ سے وحدت و امتیاز رکھتی ہے، وہ ایک جداگانہ شئے خیال کی جاتی ہے۔ چونکہ انسانی اغراض اور دلچسپیوں کا اصل تعلق عملی چیزوں سے ہوتا ہے۔ اسلئے جو شئے بہ حیثیت مجموعی عمل کرتی ہے یا جس پر بہ حیثیت مجموعی عمل کیا جاتا ہے وہ ایک ہی شئے سمجھی جاتی ہے۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ تعقلی تحلیل وحدت اشیا کو ان کے ترکیبی اجزا، صفات اور علائق میں منفک کر دیتی ہے، اور پھر تعقلی ترکیب ان اجزا، صفات اور علائق کی تصوری طور پر از سر نو تشکیل کرتی ہے۔

اس تصوری تشکیل کے عمل کے نہایت اہم نتائج وہ ہیں، جو مقولۂ شیئیت اور مقولۂ تعلیل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ پہلے تو ذہن اس بات کی کوشش کرتا ہے، کہ منفصل شئے کی وحدت و ماہیت کی تعلیلی توجیہ اس کے اجزا کے باہمی تعلق و تعامل سے کرے۔ دوسری صورت یہ ہوتی کہ شئے کی وحدت و ماہیت کی توجیہ کے بجائے ان کو آخری حقیقت مان کر تعلیلی توجیہ کے لئے بطور بنیادو اساس کے استعمال کیا جاتا ہے۔

عمل ذہن کی ان دو صورتوں میں سے پہلی کی بنا میکانکی ایجادات و صنائع پر ہے۔ میکانکی مصنوعات میں آدمی چونکہ خود ان کے اجزا کو باہم اس طرح ترکیب

دیتا ہے، کہ مطلوبہ نتائج پیدا ہو سکیں، لہذا وہ اس ترکیب کی نوعیت اور اجزا کے باہمی تعامل سے بہ آسانی توجیہ کر سکتا ہے، کہ یہ نتائج کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ بعد کو پھر وہ اس قسم کی توجیہ سے ان چیزوں سے بھی کام لے سکتا ہے، جن کو خود نہیں بنا سکتا کیونکہ جن چیزوں کو وہ خود واقعاً توڑ جوڑ نہیں سکتا تصوری طور پر تو ان کی بھی تحلیل و ترکیب کر ہی سکتا ہے۔ بلکہ ایسے اجزا تک فرض کر سکتا ہے، جو واقعی ادراک کی رسائی سے قطعاً باہر ہوتے ہیں، اور پھر ان اجزا کے باہمی تعامل و تعلق سے محسوس و مشاہد واقعات کی توجیہ کرتا ہے۔ سالمات و سکسرات (مالیکول) کے موجودہ نظریات، اور ذرات اثیر (ایتھر) کی حرکات اسی جہت میں ترقی کی اعلےٰ مثالیں ہیں۔ سالماتی نظریات کی رو سے ساری محسوس و مشاہد طبعی کائنات نتیجہ ہے، "ان ایسے بے شمار سالمات کی ترکیب کا، جو بجائے خود اپنے انتہائی صغر کی وجہ سے غیر مرئی ہیں۔ ان کا وجود مستمر اور ان کے خواص غیر متغیر ہیں۔ ان ناقابل تغیر سالمات کے انفصال و انفصال، اور ان کی اوضاع و حرکات کے تنوع سے گوناگوں طبعی نتائج اور تغیر پذیر موجودات ظاہر ہوتے ہیں[1]"۔ اس قسم کے نظریات کی اصلی بنیاد یہ فرض ہے، کہ جو انتہائی عناصر یا اجزا ان کی رو سے تسلیم کئے جاتے ہیں، وہ یکساں حالات میں ہمیشہ ایک ہی طریقہ سے عمل کرتے ہیں۔ ان کی ساری حقیقت بس یہی غیر متغیر یا یکساں طریق عمل ہے۔ جس قدر انتہائی سالمات کی ساخت میں اختلاف و تنوع کم ہو، اسی قدر توجیہ زیادہ مکمل و تشفی بخش ہوگی۔ حتیٰ کہ میکانکی نقطۂ نظر سے مکمل ترین صورت یہ ہوگی، کہ تمام طبعی اشیا و افعال کی توجیہ ایسے سالمات سے ہو سکے جو بجائے خود ہم جنس ہوں، یعنی مادی موجودات میں جو تنوع نظر آتا ہے، وہ تمام تر بس ان ہم جنس عناصر کے محض ترکیبی فرق و تنوع پر مبنی و مشتمل ہو۔ جاندار عضوی اجسام تک کی توجیہ اس میکانکی نقطۂ نظر سے ایک بڑی حد تک کامیاب ثابت ہوئی ہے خود بخود چلنے والی مشینوں کی ساخت سے اس خیال میں بہت مدد ملی ہے۔ بقول لوٹز کے "یہ خود بخود کام کرنے والے آلات (جن کا مواد تو کائنات فطرت سے ماخوذ

---

[1] لوٹز کی "Microcosmus" (عالم اصغر) طبع سوم جلد اول صفحہ ۳۱-۳۲

ہوتا ہے، لیکن جن کے عمل کی صورت انسانی ارادہ سے ملتی جلتی ہے) ہماری نظر کو اپنے ہی تک محدود نہیں رہنے دے سکتے، بلکہ ان کے مشاہدہ سے عمل فطرت کے متعلق ہمارا سارا زاویۂ نظر متاثر ہونے پر مضطر ہے..... ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان مرکب اجسام یا آلات کے ترکیبی اجزا کا اس قدر باہم موافق و متحد عمل ان کے اندر کی کسی از خود ذاتی جد و جہد کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ ایک بیرونی طاقت سے حاصل ہوا ہے، جن خاص خاص اجزا سے ہم نے اُن آلات کو بنایا یا ترکیب دیا ہے، اُن کے خواص و اثرات بجائے خود، نہایت ہی سادہ و بسیط تھے، جو چند کلی قوانین کے ماتحت جزئی حالات میں بدلتے رہتے تھے۔ ان غیر مرئی قوانین یا قوتوں کو ہمارا میکانکی ہنر ایسے حالات کے اندر عمل کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، کہ بغیر خود اپنے کسی مقصد کے ہمارے مقاصد کو پورا کرتے رہتے ہیں[1]"، اس قسم کے آلات یا مشینوں کی ایجاد سے یہ سوال پیدا ہونا ناگزیر تھا، کہ کہیں جاندار عضوی اجسام بھی تو کلیتہً یا جزیتہً اسی طرح نہیں بنتے ہیں۔ یہ سوال صرف پیدا ہی نہیں ہوا، بلکہ عضویاتی توجیہ، ممکن حد تک فی الواقع، میکانکی ہی صورت اختیار کرتی جاتی ہے؛

یہ میکانکی نقطۂ نظر، جس نے موجودہ سائنس میں اس درجہ اہمیت و ترقی حاصل کر لی ہے، اس کی ابتدا نہایت ہی حقیر تھی۔ وحشی انسان اپنے معمولی سیدھے سادے آلات کے بنانے میں، جس میکانکی تحلیل و تشکیل سے کام لیتے ہیں، وہ ہمارے زمانہ کی پیچیدہ مشینوں کے مقابلہ میں ہیچ ہے، ان کی یہ نہایت ادنیٰ درجہ کی میکانکی تحلیل و تشکیل جاندار عضوی اجسام تو کیا معنی بیجان فطری موجودات تک (جو ذرا پیچیدہ ہوں) کی توجیہ کے لئے ناکافی ہے۔ تاہم وحشی دماغ بھی گرد و پیش کی فطری قوتوں کی کسی نہ کسی طرح توجیہ ضرور کرنا چاہتا ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جو چیزیں اس کی زندگی پر برابر برا بھلا اثر ڈالتی رہتی ہیں، (خصوصاً برا) ان کو قطعاً نظر انداز کر دے۔ ان اثرات میں خاص کر بیماری اور موت کے واقعات تو ایسے ہیں جن سے کسی طرح غفلت برتنا ممکن ہی نہیں۔ عملی ضروریات اس کو مجبور کرتی ہیں

[1] لوٹزے کی مد Microcosmus (عالم اصغر) جلد دوم صفحہ ۱۸

کہ ان کے پورا کرنے کی کوئی نہ کوئی تدبیر نکالے، اور اس کے مطابق عمل کرے۔ لہذا کسی نہ کسی کی تصوری تشکیل اس کے لئے ناگزیر ہے، تاکہ وہ ان گوناگوں واقعات وحوادث کے مقابلہ میں کچھ ہاتھ پاؤں چلاسکے، جن کی میکانکی توجیہ کا اسکو خیال تک نہیں ہوسکتا۔ اُس کے نزدیک انفرادی اشیاء کا وجود مع ان کے امتیازی افعال وخواص کے ایک ایسا مانوس وبیّن یا افتادہ واقعہ ہے، جو کسی توجیہ کا بالکل محتاج نہیں۔ یہ بھی معلوم ہے، کہ ان اشیا کی ترکیب جن اجزا سے ہوتی ہے، وہ تاثیر و تاثر میں ایک دوسرے کے شریک رہتے ہیں، یعنی اگر ایک جز میں کوئی تغیر ہو تو دوسرے اجزا پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے۔ خود ان باتوں کی توجیہ کا وحشی انسان کو مطلق خیال نہیں آتا، بلکہ وہ ان کو ایک مسلم حقیقت جان کر اور چیزوں کی توجیہ کے لئے بنیاد قرار دیتا ہے۔ لہذا اس کے ذہن کا عمل میکانکی طریقہ کے بالکل متضاد ہوتا ہے یعنی وہ وحدت یا کل کی توجیہ اس کے اجزا کی ترکیب وتعامل سے نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے بجائے اجزا کی ترکیب وتعامل کی توجیہ وہ کل یا وحدت سے کرتا ہے، وہ جانتا ہے، کہ اس کا پاؤں اسی انفرادی وحدت کا ایک جز ہے، جس کا کہ سر ہے اُس کو معلوم ہے، اگر اُس کے پاؤں میں کانٹا چبھ جائے تو اس کے منہ سے چیخ نکلجاتی ہے لیکن ان دونوں واقعات کے مابین کسی میکانکی تعلق کا خیال قطعاً اس کی سمجھ سے باہر ہوتا ہے کیونکہ اس کو درآور اور برآور اعصاب یا دماغ اور عضلات کے تکسراتی (مالیکول) افعال کی کوئی خبر نہیں ہوتی۔ پاؤں میں جب کانٹا چبھتا ہے، تو منہ سے چیخ نکل جانے کی وجہ اس کے نزدیک صرف یہ ہوتی ہے، کہ یہ دونوں ایک ہی انفرادی ذات کے دو اجزا ہیں۔ یہاں جو اہم نکتہ قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ توجیہ کے اس طریقہ میں چونکہ میکانکی شرائط کو کوئی دخل نہیں ہوتا، لہذا میکانکی تحدیدات کا بھی یہ پابند نہیں ہوتا۔ کسی کل کے اجزا میں جو ہمدردانہ وابستگی ہوتی ہے، وہ زمان ومکان کے اُن علائق کی پابند نہیں ہوتی، جن پر میکانکی تعامل موقوف ہوتا ہے۔ لہذا ہمدردانہ تعلق اس صورت میں بھی موجود رہ سکتا ہے، جبکہ کسی انفرادی کل کے اجزا زماناً ومکاناً ایک دوسرے سے اتنے دور یا علحدہ ہوں، کہ میکانکی تعامل کے شرائط نہ پورے ہوتے ہوں۔ جادو ومنتر وغیرہ کے وحشیانہ خیالات بڑی

حد تک انفرادی وحدت کی اسی توسیع کا نتیجہ ہیں۔ ان خیالات کی رو سے کسی شخص کے کٹے ہوئے بالوں ، تراشیدہ ناخنوں یا بچے ہوئے کھانے پر عمل کرکے اس شخص کو مارا یا بیمار ڈالا جا سکتا ہے، خواہ خود یہ شخص کہیں بھی ہو۔ اسی لئے وحشیوں میں عام دستور ہے، کہ اپنے بالوں یا ناخنوں کو دفن کر دیا کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ خیال بھی وحشیوں میں اکثر پایا جاتا ہے، کہ کل کی خاصیت کسی نہ کسی صورت سے اس کے اجزا میں بھی موجود رہتی ہے، حتیٰ کہ جب کوئی جزا اپنے کل سے علیحدہ ہو کر کسی دوسرے فرد میں شامل ہو جاتا ہے اُس وقت بھی اس خاصیت کا اثر قائم رہتا ہے۔ لہٰذا اس طریقہ سے ایک شے کی خاصیت کسی نہ کسی حد تک دوسری میں منتقل کی جا سکتی ہے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ شیر کے دانت پہن لینے سے آدمی میں اسکی بہادری اور ہیبت پیدا ہو سکتی ہے۔ یا کسی مرے ہوئے شخص کی چیزیں پاس رکھنے سے، اس کی ہنرمندی اور خوش قسمتی وغیرہ کا اثر آجاتا ہے۔ [1] اس قسم کی مثالیں بے شمار ملتی ہیں، جن کے ذکر کا اگلے باب میں پھر موقع آئیگا۔

۷۔ تصوری تشکیل بہ جمعیت اشتراکی عمل کے

زبان کے ذریعہ سے تصوری تشکیل محض افراد کی نہیں، بلکہ جماعت کا اشتراکی عمل بن جاتی ہے کسی تنہا رہنے والے حیوان کے لئے تصوری فکر کی قابلیت بہت کم کارآمد ثابت ہو سکتی تھی۔ تصوری فکر دراصل ایک اجتماعی عمل ہے۔ دیگر حیوانات کام اور کھیل میں اشتراکی عمل سے کام لیتے ہیں، لیکن فکر یا سوچنے میں اشتراک صرف انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ جب بہت سے آدمی مل کر کسی مشترک مقصد کو حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو اُن میں سے ہر ایک کا انفرادی ذہن یا نفس گویا ایک اجتماعی نفس کا

---

[1] لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ وحشیانہ خیال سرتاسر غلط ہی نہیں ہے، بلکہ ایک بڑی صداقت پر مشتمل ہے۔ اس میں غلطی جو کچھ ہے، وہ یہ کہ کل کی توجیہ اجزا سے کرنے کے بجائے، خود اجزا کی توجیہ تمام تر کل سے کی جاتی ہے۔ مگر دوسری طرف یہ فرض کرنا بھی ادھوری صداقت ہے، کہ محض میکانکی، توجیہ کافی ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا، تو حکمت (سائنس) کے سوا فلسفہ کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔

جز ہوتا ہے۔ یعنی جو تصورات ایک کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، وہ سب کو پہنچا دیے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ا، ب یا ج کے ذہن میں الگ الگ جو تصور پیدا ہو وہ چنداں مفید نہ ہو لیکن ا ب اور ج تینوں کے تصور ملکر زیادہ قیمتی ثابت ہو سکتے ہیں۔ یا ممکن ہے، کہ ان تینوں کے ملکر بھی کچھ کارآمد ثابت نہ ہوں، لیکن جب ایک چوتھے ذہن (د) میں یہ پہنچیں، تو اس کو کسی ایسی تدبیر عمل یا سلسلۂ خیال کی طرف منتقل کر سکتے ہیں، جن سے حصول مقصد کا راستہ بالکل کھل جائے ؛

اجتماعی تعلقات میں زبان کے ذریعہ افراد کو جو نفع پہنچتا ہے، وہ اصولاً دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس ذریعہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں انفرادی تجربہ سے اُن کا اکتساب ہر شخص نہیں کر سکتا۔ کسی شخص کی انفرادی فکر صرف انھیں چیزوں پر مبنی نہیں ہوتی، جن کو اس نے خود دیکھا، سنا یا کیا ہے بلکہ دوسروں کی دیکھی، سنی یا کی ہوئی چیزوں پر بھی اس کی بنیاد ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے، کہ آدمی اپنے ہم جنسوں کے صرف مشاہدہ ہی کے نہیں بلکہ ان کی فکر کے نتائج بھی حاصل کرتا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے افراد کو اپنے اجتماعی ماحول سے بہت زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے یہ نفع زبان کے ذریعہ سے تبادلۂ خیالات ہی تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا بھی بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ آدمی جب کوئی ایسی شے کرتا یا کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو دوسرے کر چکے ہیں، تو قدرۃً اس کے ذہن میں بھی وہی خیالات آتے ہیں، جو ان کے ذہن میں پہلے گزر چکے ہیں، گویا یہ انھیں کو دُہراتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی کچھ نئی باتیں بھی اس کے ذہن میں آتی ہیں، کیونکہ ایسا بہت ہی شاذ ہوتا ہے، کہ نقل کرنے والا جس چیز کی نقل کر رہا ہے، اس کا ہو بہو اعادہ کرتا ہو۔ بلکہ جن افعال کی نقل کی جاتی ہیں ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے قدرۃً ہر نقل کرنے والے کے نتائج بھی کچھ نہ کچھ جداگانہ اور نئے ہوتے ہیں۔ ایک ہی نسل کے لوگوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، اُن پر بھی یہ باتیں صادق آتی ہیں، لیکن اُنکا جو نسلاً بعد نسلٍ اثر پڑتا ہے، وہ اور زیادہ اہم ہوتا ہے۔ بچہ جب اپنے اسلاف کی زبان سیکھتا ہے، تو اجمالی طور پر اُن کے تصورات (یعنی ان کی تعقلی تحلیل و ترکیب) کے اس سارے نظام کو اخذ کرتا جاتا ہے۔ جو گزشتہ نسلوں نے اپنی ذہنی و جسمانی فعلیت

سے حاصل کیا تھا۔ روزمرہ کی گفتگو میں جو الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں، اُن کے معنی کی تدریجی فہم اور سوال و جواب کے ذریعہ بچہ جتنا علم حاصل کرتا ہے، وہ اس سے بہت زیادہ ہوتا ہے، جو براہ راست اپنے شخصی تجربہ سے اس کو حاصل ہوتا ہے۔ بچہ کے کان میں جو الفاظ اور جملے پڑتے ہیں اور جو تھوڑے ہی دنوں میں اس کی زبان پر آجاتے ہیں، اُن سے خود اس کا ذاتی تجربہ اتنا ظاہر نہیں ہوتا، جتنا کہ اس کے ہم جنسوں کا ہوتا ہے، اور جو اس کی گویا ایک کسوٹی یا معیار بن جاتا ہے، جس پر یہ اپنے ذاتی تجربہ کو کستا رہتا ہے۔ مثلاً ذات و صفات یا جوہر و اعراض کے تعلق کو لو جو فلاسفہ کے لئے ایک نہایت ہی مشکل مسئلہ رہا ہے، لیکن بچوں کو اس کے بارے میں کوئی دشواری کیوں نہیں ہوتی؟ اور تمام بچے، خواہ اُن کا تجربہ کچھ بھی ہو، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اس تعلق کو کم و بیش سب کے سب یکساں ہی سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ سوا اس کے کیا ہو سکتی ہے؟ کہ جو زبان ان کو سکھلائی جاتی ہے، اور جس کے استعمال پر یہ مجبور ہوتے ہیں، وہ ان کے لئے اس مسئلہ کو ایک طے شدہ حقیقت بنا دیتی ہے۔ کیونکہ یہ جس مابعد الطبیعاتی نظریہ پر مشتمل ہے، وہ بجائے خود قابل قبول ہو یا نہ ہو، لیکن انسان کے لئے نسلاً نسل سے کارآمد ثابت ہو رہا ہے[۱]۔ "ہم اپنے ذاتی تجربہ کو بہت زیادہ تر اُس ذخیرۂ علم کی تعبیر و تصدیق ہی کے لئے استعمال کرتے ہیں، جو ہم کو اپنی مادری زبان کے الفاظ سے حاصل ہوا ہے۔ یہ ذخیرہ تمام انسانی نسلوں کی کم و بیش شعوری اور بڑی حد تک عملی فکر کا نتیجہ ہوتا ہے، جو تدریجی اضافہ کے ساتھ ایک نسل سے دوسری کو پہنچتا رہا ہے[۲]"۔

انسان کی ایک نسل کا دوسری پر جو تعلیمی اثر پڑتا ہے، وہ تمام تر زبان کے استعمال پر ہرگز موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ نقالی و تقلید کا جو حصہ اس میں ہوتا ہے، وہ بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ لوگوں نے جو کچھ زمانۂ ماضی میں کرنا سیکھا ہے بچہ کو انفرادی طور پر بھی دوبارہ سیکھنا پڑتا ہے یہ سیکھنا یا تعلم اسی حد تک ممکن ہوتا ہے، جس حد تک

---

[۱] کرُوم رابرٹسن کی "Philosophical Remains" صفحہ ۶۸

[۲] 〃 〃 〃 〃 〃 صفحہ ۶۹

کہ بچہ اپنے بڑوں کے افعال پر توجہ کرتا اور ان کی نقالی کی کوشش کرتا ہے۔ بچپن کا زمانہ فی الواقع زیادہ تر ان افعال کے تقلیدی اعادہ ہی میں صرف ہوتا ہے، جن کو کہ بچہ اپنی جماعت میں لوگوں کو کرتے دیکھتا ہے۔ حتیٰ اس کے کھیل کود تک میں سرتاپا نقالی ہی کی روح سرایت کئے ہوتی ہے۔ بچے اپنے بڑوں کی جگہہ آئندہ نسل میں اسی صورت سے لے سکتے ہیں، کہ عام اجتماعی تنظیم کے لئے جو طریقے اور افعال و اعمال ضروری ہیں، پہلے اپنے بڑوں سے اُن کو سیکھ لیتا۔ اس طریقہ سے بچے صرف جسمانی افعال و حرکات ہی کو نہیں سیکھتے، بلکہ ان منضبط تصوری مرکبات کو بھی حاصل کرتے ہیں، جن کو وہ بلا مدد محض اپنی ذاتی کوششوں سے کبھی نہیں حاصل کر سکتے تھے۔ اس کے علاوہ انسان کا جو مادی ماحول ہوتا ہے، وہ بھی بڑی حد تک، انسانی ہی فکر و خیال کا آفریدہ ہوتا ہے۔ جو ایک نسل سے دوسری کی جانب منتقل ہوتا رہتا ہے۔ آلات، اسلحہ، عمارات، باغات کھیت اور برتن وغیرہ یہ سب چیزیں انسانی ہی ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہ تمام مادی چیزیں ان خیالات و تصورات کا مرئی مجسمہ ہوتی ہیں، جو ان کے بنانے والے ذہنوں میں گزرے تھے۔ اور چونکہ یہ انسانی ذہن سے نکلی ہوتی ہیں، اس لئے قدرۃً انسانی ذہن کو مخاطب بھی کرتی ہیں۔ بچہ جب ان چیزوں کی نوعیت اور استعمال سمجھتا ہے، تو گویا وہ ان خیالات کو دوبارہ خیال کرتا ہے، جو ان کی تخلیق کا باعث ہوئے تھے۔ اس طرح زبان اور براہ راست تقلید دونوں طریقوں سے ایک نسل کے خیالات دوسری نسل تک پہنچ کر مزید ترقی کرتے جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ انسانی تمدن کی چیزیں نہایت حقیر شروعات سے بڑھتے بڑھتے، ترقی کے بلند ترین مدارج تک پہنچ جاتی ہیں لہ

ادنیٰ حیوانات اپنے لئے خود اپنی ذہانت سے اس طرح کا کوئی ماحول نہیں پیدا کرتے۔ مکھیوں، چیونٹیوں اور آشیانہ بنانے والی چڑیوں وغیرہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے، کہ وہ کسی حد تک اپنا ماحول بناتی ہیں لیکن ان کے افعال ایسے اغراض و تجاویز پر مبنی نہیں ہوتے، جن کو انھوں نے خود سوچا ہو۔ انکی بنائی چیزیں ایسے تصورات کو ظاہر نہیں کرتیں، جو پہلے سے سوچے سمجھے مقاصد پر مبنی ہوں چونکہ ان کے

افعال کا صدور و منشا تصوری سلاسل نہیں ہوتے اس لئے آئندہ نسلوں کے ذہن میں بھی ان افعال سے کوئی تصوری سلسلہ نہیں پیدا ہوتا، بلکہ وہ ان کو اپنی گزشتہ نسلوں ہی کی طرح بے سوچے سمجھے دُہراتی چلی جاتی ہیں۔ ہر نئی نسل جبلی طور پر اپنے ہم جنسوں کے میلانات و رجحانات لے کر پیدا ہوتی ہے اور ان کے افعال کو بدستور بے سمجھے بوجھے انجام دیتی ہے۔ بخلاف اس کے انسانی افعال چونکہ تصوری فکر سے رونما ہوتے ہیں، اس لئے وہ دوسروں میں بھی اس فکر کو پیدا کر دیتے ہیں۔ جو سمجھ ان کی تخلیق کے لئے درکار تھی وہی اعادۂ تخلیق کے لئے بھی درکار ہوتی ہے یہی وجہ ہے، کہ انسان کے ہاتھ اپنی انسانی تجاویز کو پورا کرنے کے لئے جو ماحول تیار کرتے ہیں، اُس کا تعلیمی اثر اس کے ساتھ رہنے والے حیوانات پر مطلق نہیں پڑتا۔ انسانی مصنوعات سے جس انسانی فہم و فراست کا اظہار ہوتا ہے، اسکو سمجھ بھی وہی ذہن سکتا ہے جو انسان ہی کی طرح کا ہو۔

خارجی عالم بہ حیثیت تصوری تشکیل کے ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہذا اس کو انفرادی ذات سے اس طرح آزاد و مستقل ہونا چاہئے، جس طرح کہ عام اجتماعی نظام اپنے افراد کی انفرادی شخصیت سے آزاد و مستقل ہوتا ہے۔ اس طرح خارجی حقیقت کی تعمیر میں ایک نیا یعنی اجتماعی عامل داخل ہو جاتا ہے۔ جو تصوری مرکبات انفرادی ذہن میں پیدا ہوتے ہیں وہ عالم خارجی کی تصوری تشکیل کے مستقل اجزا اسی صورت میں ہو سکتے ہیں، جبکہ دوسرے لوگ ان کو قبول کر لیں یعنی یہ جماعت میں عام طور سے مقبول و رائج ہو جائیں۔ اس بنا پر تصوری مرکبات کی تصدیق کے لئے صرف وہ اعتبارات ہی کافی نہیں ہیں، جو ادراکی تجربات کے مطابق ہوں، بلکہ ایک اور قسم کی تصدیق یعنی اجتماعی سند بھی ضروری ہے۔ دوسری طرف اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے، کہ جو تصوری مرکبات بالعموم کسی جماعت میں رائج و مقبول ہوتے ہیں، وہ اس کے افراد کے ذہن میں بلا ذاتی تصدیق کے بھی جاگزیں ہو جاتے ہیں، بلکہ اگر کسی شخص کا ذاتی تجربہ ان کے ناموافق ہو، تو وہ بھی و بار رہتا ہے۔ کبھی کبھی ہم کو کوئی ایسا شخص مل جاتا ہے، جو اس زمانہ میں بھی زمین کے گول ہونے سے انکار کی جرأت رکھتا ہے۔ براہ راست خود اُس کو کسی ایسی شے کا تجربہ نہیں، جو زمین کو گول ثابت کرتی ہو، بلکہ جہاں تک ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے، یہ اُس کو گول کے بجائے چوڑی ہی معلوم ہوتی ہے لیکن ایسا شخص عام طور سے کج بحث

خیال کیا جاتا ہے لوگ اسکو دیوانہ کہتے ہیں، اور زیادہ تر ایسے عوام الناس کہتے ہیں جو زمین کے گول ہونے کے متعلق ہم
اس شخص سے بھی کم واقفیت رکھتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اس زمانہ میں زمین کے گول ہونیکا
انکار نسلہا نسل کی تصوری تشکیل اور مقبول عام خیال کے خلاف اپنی ایک محض ذاتی
و انفرادی رائے ہے، جس پر ظاہر ہے، کہ دیوانگی کے سوا اور کیا فتویٰ لگایا جاسکتا
ہے ؛

یہ ایک ایسی مثال تھی جو خود ہماری ترقی یافتہ جماعت کے خیالات سے
لی گئی ہے۔ یہ خیالات اب اس درجہ وسیع اور متنوع ہو گئے ہیں کہ کوئی ایک شخص
ان سب پر حاوی نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ان کے مختلف شعبے بن گئے ہیں، اور ہر شعبہ
اپنے وکلا الگ الگ رکھتا ہے۔ خیالات کے اس تنوع اور تقسیم نے ایک محدود خیالات
والی جماعت کی بہ نسبت ہم کو بہت زیادہ انفرادی آزادی دے رکھی ہے جو جماعتیں
ترقی کے لحاظ سے ابتدائی حالت میں ہوتی ہیں، جیسے کہ وحشی اقوام ہیں، چونکہ ان
کے خیالات و تصورات کا ذخیرہ محدود ہوتا ہے، اس لئے جماعت کا ہر فرد ان پر
حاوی اور ان کا وکیل ہوتا ہے (البتہ بوڑھوں کو کم سنوں پر زیادہ اہمیت حاصل
ہوتی ہے) اور جماعت کا دباؤ افراد پر قدرۃً زیادہ شدید ہوتا ہے۔ اور جماعت کے
مسلمہ و موروثی روایات کے خلاف کسی انفرادی شخص کی بغاوت زیادہ سرعت
و قطعیت کے ساتھ دبا دیجاتی ہے۔ اس قسم کی محدود اور چھوٹی چھوٹی جماعتوں میں
ہر شخص کا خیال دوسروں کے ساتھ چلتا ہے، اور کوئی شخص بدعت کی جرأت
نہیں کرتا، بلکہ تصوری فعلیت زیادہ جماعتی روایات کے موافق دلائل
تلاش کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ یا اگر ان روایات میں واقعی تجربہ کے خلاف کوئی
بات پائی جاتی ہے، تو اس کے تناقض کے رفع کرنے کی کوشش کیجاتی ہے خیالات
میں ترقی اور ان پر اضافہ کی طرف بہت کم توجہ کی جاتی ہے ؛

باب (۷)

تصور ذات

۱۔ تصور ذات کی عام نوعیت

ادراکی سطح پر ذات کا شعور جسم سے علمدہ نہیں ہوتا۔ اس کے لئے "میں" یا انا اور غیری کی حدبندی سطح جلد سے ہوتی ہے۔ صاحب احساس وارادہ اور ذی فکر ذات کا عام مادی کائنات (جس میں جاندار جسم بھی داخل ہے) سے تقابل وتضاد واضح طور پر مزید ذہنی ترقی کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ پیدا ہو جاتا ہے، اس حالت میں بھی اس کا شعور ہمہ وقت نہیں رہتا، بلکہ صرف سوچنے کے وقت ہوتا ہے۔ باقی معمولی بول چال میں متمدن وتعلیم یافتہ آدمی بلکہ فلاسفہ تک "میں" سے بالعموم جسمانی ہی ذات مراد لیتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ "میں چلا" "میں غصہ سے کانپ گیا" "میں جب پلنگ پر لیٹا تھا، تو فلاں خیال آیا" ظاہر ہے، کہ چلنے والا کانپنے والا" اور پلنگ پر لیٹنے والا "میں" جسمانی ہی ہو سکتا ہے[1]

جب تصوری سلاسل نمودار ہوتے ہیں، شعورِ ذات دو طریقے سے ترقی کرتا ہے ایک تو یہ کہ ادراکی ذات میں تصوری طور پر توسیع ہو جاتی ہے یعنی "اب ہم کو جسمانی ذات کے متعلق صرف یہ وجدان نہیں رہتا، کہ یہ یہاں اور اس وقت فلاں کام کر رہی یا فلاں تکلیف اٹھا رہی ہے، بلکہ جو کچھ گزشتہ زمانہ میں کیا گیا یا جو تکلیف اٹھائی ہے اُسکی یاد بھی اسمیں شامل ہو جاتی ہے"[2]

---

[1] وارڈ کا مضمون۔ انسائکلوپیڈیا۔ جلد ۲۲ صفحہ ۵۹۰۔

نیز آئندہ وہ جو کچھ کرنے والا ہے یا جن باتوں کا امکان ہے، وہ سب اس میں داخل ہوتی ہیں لیکن یہ ترقی خود اس ذات کی نوعیت میں تغیر کا باعث نہیں ہوتی جس کا کہ وقوف ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ادراکی ذات کے نقطۂ نظر کو صرف وسیع کر دیتی ہے۔ لیکن اس ترقی کے علاوہ اور اس سے براہ راست وابستہ ایک اور ترقی ہے، جو شعور ذات میں ایک نئے اور سب سے زیادہ اہم جز کا اضافہ کرتی ہے۔ اس ترقی سے ہم کو جو شعور ذات حاصل ہوتا ہے، اس میں محسوسات اور تصورات دونوں سے تعلق رکھنے والے توجہی، ارادی و احساسی افعال داخل ہوتے ہیں۔ یعنی اس میں وہ فکر و ارادہ اور جذبات بھی شامل ہوتے ہیں جو جسمانی ذات اور اس کے ماحول مابین واقعی تعامل کے بغیر رونما ہوتے ہیں۔ یہ ترقی ماضی و مستقبل اور ممکن تمام سلاسل تصورات کو متضمن ہوتی ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ فلاں خیالات میرے ذہن میں گزر رہے تھے" "میں فلاں معاملہ کے متعلق کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے اس پر غور کروں گا" اور "اگر میں یہ جانتا کہ فلاں بات ہونے والی ہے، تو میں پہلے ہی سے اس کے مقابلہ کے لئے تیار رہتا۔ ان مثالوں میں جس "میں" کا ذکر ہے، وہ گزشتہ آئندہ اور ممکن تمام تصوری سلاسل کو جامع ہے۔

باایں ہمہ شعور ذات کی اس صورت کے ساتھ بھی جسم کا وقوف ضرور پایا جاتا ہے۔ البتہ اس صورت میں اندرونی اور بیرونی یا داخلی اور خارجی ذات کی ایک اہم تفریق قائم ہو جاتی ہے۔ تصوری سلاسل بارہا بغیر کسی ایسی نمایاں حرکی فعلیت کے پیدا ہوتے ہیں، جیسی کہ گرد و پیش کی اشیا کے مشاہدے یا ان سے عملی تعلقات کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اور اکثر تو ایسا ہوتا ہے، کہ جب ہم کسی شے کے تصور میں منہمک ہوتے ہیں، تو خارجی ارتسامات سے توجہ بالکل ہی ہٹ جاتی ہے۔ لہذا اس طرح تصوری ذات جسمانی ذات سے گو بالنسبتہً منفک و منفصل ہو جاتی ہے، لیکن ساتھ ہی جسم مدرک سے اس کا کلیتہً انقطاع ہرگز نہیں ہوتا۔ شدید جذبات اور خواہشیں جن کا تصوری اشیا سے تعلق ہوتا ہے وہ عضوی اور حرکی حسوں کے ساتھ پائے جانے والے جسمانی تغیرات سے نہایت گہری وابستگی رکھتی ہیں۔ جہاں نمایاں طور پر عضوی و حرکی حسوں کا وجود نہیں ہوتا، وہاں بھی کسی نہ کسی حد تک یہ تمام سلاسل

تصورات میں پائی جاتی ہیں لیکن چونکہ یہ جسم میں پائی جاتی ہیں۔ لہذا تصوری ذات ادراکی ذات کے مقابلے میں گویا ایک داخلی یا اندرونی شے معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح مرئی وملموس بیرونی جسم اور اس اندرونی ذات کا تقابل پیدا ہو جاتا ہے، جس کو عامی آدمی گویا سینہ میں جاگزیں سمجھتا ہے، جو جذباتی ہیجان کی خاص جگہ ہے"[1]

۲۔ شعور ذات کی ترقی میں اجتماعی اثر

یہاں تک ہم نے تصور ذات کی صرف عام نوعیت بیان کی۔ اب آگے ان خاص محرکات سے بحث کرنا ہے، جو اس تصور پر توجہ کا باعث ہوتے ہیں، اور اُن تعمیری یا تشکیلی اعمال سے جو ان محرکات پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہ محرکات دراصل عملی ہوتے ہیں، اور ایک ہی جماعت میں مختلف افراد کو ایک دوسرے سے جو تعلق ہوتا ہے، اس سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم کی جماعت میں ہر فرد اپنے ساتھیوں کا اُس سے زیادہ محتاج ہوتا ہے، جتنا کہ اپنے طبعی ماحول کا ہوتا ہے۔ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ طبعی حالات کے مناسب فکر و تدبیر تک کے لئے اس کو زبان وغیرہ کے واسطے سے اپنے ساتھیوں سے تبادلۂ خیال کرنا پڑتا ہے۔ غرض اس کے لئے لازمی ہے، کہ ہمیشہ اپنے کو اجتماعی ماحول کے مطابق بناتا رہے، اور اس مقصد کے لئے اُن حالات کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے، جن پر اس کے ساتھیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ طرز عمل مبنی ہوتا ہے۔ اُن کے محرکات وجذبات اور سلاسل تصورات وغیرہ کا اس کو خود اپنے ذہن میں تصور کرنا پڑتا ہے۔ یا یوں کہو کہ اُن کی ذہنی تاریخ کا خود اپنے ذہن میں تصوری اعادہ کرنا پڑتا ہے۔ یہ سچ ہے، کہ دوسروں کا ذہن یا اُن کی ذات خود اس کی ذات نہیں ہو جاتی، تاہم ہیں وہ بھی ذوات ہی، گو دوسروں کی سہی۔ دوسروں کے برتاؤ کی توجیہ کا ممکن ذریعہ خود اپنے اُن محرکات وتصورات کا تجربہ ہے جو خود ہمارے افعال کے رہنما و باعث ہوتے ہیں۔ لہذا دوسروں کے ذاتی تجربہ کا تصور کرنے کے لئے لازماً ہم کو خود اپنے تجربہ کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ ہم اپنے اور دوسروں میں موازنہ کر کے یہ معلوم کرتے رہتے ہیں، کہ کون کونسی

---

[1] وارڈ کا مضمون انسائیکلو پیڈیا جلد ۲۲ صفحہ ۵۹۸

باتیں مختلف ہیں، اور کون کونسی مشترک جس قدر ہم دوسروں کو جاننے میں ترقی کرتے ہیں، اسی قدر خود اپنے جاننے میں بھی ترقی ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا جس قدر ہمارا علم خود اپنے متعلق بڑھتا ہے، اسی قدر دوسروں کے متعلق بھی بڑھتا ہے۔ یہی نتیجہ ذرا ایک اور مختلف طریقہ سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ آدمی کو صرف یہی نہیں دیکھنا پڑتا، کہ دوسروں کا اسکے ساتھ کیا سلوک ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ خود اسکا دوسروں سے کیا سلوک ہے کیونکہ اسکو اپنے فکر و عمل میں ایسی روش اختیار کرنا پڑتی ہے، جس سے دوسرے خوش رہیں تاکہ اسکے کاموں میں رکاوٹ نہ پڑے۔ لہذا اس کو ہمیشہ اپنے خیال میں یہ مقابلہ و موازنہ کرنا پڑتا ہے کہ واقعۃً میں کیا ہوں اور میرے ساتھی مجھ کو کیسا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس طرح مجبوراً اس کو خود اپنے افعال و خیالات اور اپنی صلاحیتوں وغیرہ کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔

اس طریقہ سے اجتماعی ماحول جس تصوری تشکیل کا محرک ہوتا ہے، اُس میں آدمی کی موجودہ ذات ایک ایسے سلسلہ کی کڑی نظر آتی ہے، جو ماضی کی یاد اور مستقبل کے توقعات پر مشتمل ہوتا ہے۔ بلکہ یہ اجتماعی عمل کا صرف ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اجتماعی عمل محض تصوری تشکیل کے لئے محرکات ہی فراہم نہیں کرتا، بلکہ یہ اس اصلی مواد کو بھی فراہم کرتا ہے، جو انسان کے سارے ترقی یافتہ شعور ذات میں داخل یا اس کا سرمایہ ہوتا ہے۔ اپنی ذات کا خیال ہمیشہ دیگر ذوات کے ساتھ گوناگوں اور پیچیدہ تعلقات کو مستلزم ہوتا ہے کسی شخص کا اپنی ذات کے متعلق جو تصور ہوتا ہے، اُس میں اس قسم کی تمام باتیں شامل ہوتی ہیں، کہ دوسرے اس کے بارے میں کیا خیال کرتے ہیں، وہ خود کیا چاہتا ہے، کہ یہ لوگ اس کو کیسا خیال کریں، آئندہ وہ ان سے کیا امید رکھتا ہے، کہ کیا خیال کرینگے، یا اگر وہ فلاں طرزِ عمل اختیار کرلے، تو اس کی نسبت لوگوں کا کیا خیال ہوگا، وقس علیٰ ہذا۔

غرض وہ تصور ذات معمولاً جن افعال و صفات کو متضمن ہوتا ہے، وہ اُن انفرادی تجربات سے بہت زیادہ وسیع ہوتے ہیں، جن کا تعلق براہ راست محض کسی شخص کی اپنی اندرونی ذات سے ہوتا ہے۔ خواہ یہ اندرونی ذات بجائے خود کتنی ہی وسیع کیوں نہ ہوں۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنے کو بڑا سمجھتا ہے، اس کا شعور ذات قدرتاً اس بات کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میرے علاوہ ایسے دوسرے

لوگ موجود ہیں، جو میری نسبت کچھ نہ کچھ رائے یا خیال رکھتے ہیں، اور خواہ یہ لوگ مجھ کو بُرا نہ مانیں مگر فی الحقیقت میں ان کے لئے قابل رشک اور مستحق ستائش ضرور ہوں۔ اس طرح جب کوئی آدمی اپنے کو مجرم محسوس کرتا ہے، تو وہ اس جرم کا کسی نہ کسی کو واقعی یا تصوری طور پر خیال کرنے پر بھی مجبور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام صورتوں میں اپنا شعور رکھنے والی ذات ایک ایسی شئے ہوتی ہے، کہ اگر دوسرے لوگ اس کے بارے میں رائے اور خیال رکھنے والے یا کسی اور طرح سے اس پر اثر ڈالنے والے یا خود اس سے اثر لینے والے موجود نہ ہوتے، تو یہ وہ نہ ہوتی ہے، جو ہے۔ یہی وہ مختلف نقطہائے نظر ہیں، جن کی بنا پر اپنا شعور رکھنے والی ذات بالآخر جماعت میں اپنے منصب و پیشہ وغیرہ کے لحاظ سے مختلف اعمال کا ایک ایسا وسیع مجموعہ بن جاتی ہے، جن کے بغیر یہ خود اپنے تئیں گویا محض ایک صفر معلوم ہوتی۔ یہ اعمال و افعال جس طرح ایک طرف خود اپنی ذات میں مجتمع و مرتکز معلوم ہوتے ہیں، کہ اسی طرح دوسری طرف اس وقت تک یہ قطعاً ناقابل فہم رہتے ہیں، جب تک آدمی خود اپنے ذاتی شعور سے تجاوز کرکے، دوسروں کے خیالات و تصورات کو بھی ملحوظ نہ رکھے"[1]

چونکہ اپنی ذات کا تصور لازماً دوسری ذوات کے ساتھ ایسے تعلقات کو مشتمل ہوتا ہے، جو بدلتے رہتے ہیں، اس لئے ان تعلقات میں تبدیلی کے ساتھ خود اس تصور میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ دشمنوں کے ساتھ اس کا تعلق جنگ کا ہوتا ہے، دوستوں کے ساتھ صلح کا، بڑوں کے ساتھ اطاعت و فرمانبرداری کا، اور چھوٹوں کے ساتھ حکومت و فرمانروائی کا۔ بقول رائس کے، کہ "اگر میں اپنی عظمت کے خیال پر نازاں ہوں، تو میرا غیر الیغو ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جن کو بزعم خود میں اپنا بڑا مداح سمجھونگا۔ اور اپنے متعلق یہ خیال کرونگا کہ سب کی نظریں مجھ پر پڑتی ہیں، یعنی میں ان کے لئے ایک قابل رشک و تقلید نمونہ ہوں۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو اپنے ذلیل و حقیر ہونے کا خیال ہو، تو میرا غیر الیغو ایسے لوگوں کی دنیا ہوگی، جو مجھ کو

---

[1] دیکھو پروفیسر رائس کا مضمون "of self consciousness Observations on Anomalies" مطبوعہ سائکولاجکل ریویو جلد دوم نمبر ۵ صفحہ ۴۳۳

قابلِ حقارت سمجھتے ہیں اور جنکی نظروں میں میرا ایغو نفرت و ملامت کا مستحق ہوگا۔ جب میں باتیں کرتا ہوں تو میرا غیر ایغو وہ شخص یا اشخاص ہوتے ہیں، جو مخاطب ہیں اور ایغو باتیں کرنے والا ہوتا ہے لیکن اگر مجھ کو دفعتہً یہ معلوم ہو کہ کوئی مخاطب نہیں ہے، اور میں آپ ہی آپ باتیں کر رہا ہوں، تو ایغو اور غیر ایغو دونوں یکایک خود میرے شعور میں تبدیل ہو جاتے[1]، غیر ایغو کا ایغو سے علٰحدہ کوئی شعور نہیں رہتا ہو

اجتماعی ماحول کا شعورِ ذات پر جو اثر پڑتا ہے، وہ بڑی حد تک نقل و تقلید پر مبنی ہوتا ہے۔ اس کی اہمیت کو پروفیسر بالڈون نے پوری طرح واضح کیا ہے۔ اس نے نقالی کے دو مراتب قرار دئے ہیں، ایک ادخالی اور دوسرا اخراجی پہلے مرتبہ میں نقالی کا فعل ابھی نسبتہً ناکام ہوتا ہے۔ یعنی آدمی جس شے کی نقل کرنا چاہتا ہے وہ کم و بیش ابھی اس کے دسترس سے باہر ہوتی ہے، اور اس کی ذات میں داخل یا اس کا جز نہیں ہوتی۔ اس مرتبہ میں اپنی ذات کا تعقل اس تقابل کو مستلزم ہوتا ہے، کہ میں واقعاً کیا ہوں اور آئندہ کیا ہونا یا کیا کرنا چاہتا ہوں یعنی یہ تقابل خود اپنی اور اس شخص کی ذات میں ہوتا ہے، جس کی کہ آدمی نقل کرنا چاہتا ہے۔ جب تک یہ صورت رہتی ہے، اس وقت تک دوسرے شخص کا تعقل (جس کی تقلید کی کوشش کی ہے) ایسے عناصر پر مشتمل سمجھا جاتا ہے جو نقل کرنے والے کی شخصیت میں ابھی پیدا نہیں ہوئے ہیں، بلکہ وہ ان کو اپنے اندر پیدا اور داخل کرنے کی ابھی صرف کوشش کر رہا ہے (ادخالی مرتبہ) لیکن جب یہ کوشش کامیاب ہو جاتی ہے، تو یہ تقابل ختم ہو جاتا ہے یعنی اب نقل کرنے والا اپنی ذات کا جو تعقل رکھتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے جو اس شخص کی ذات کا یہ رکھتا ہے جسکی نقل میں اسکو کامیابی ہوئی ہے۔ اب اس دوسرے شخص کا خیال کرنے میں یہ خود اپنے تجربات کو اس کی طرف صرف منسوب کر دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ اپنی ذات میں ان تجربات کو نقل کے ذریعہ سے داخل کرنے کے بجائے ایک داخل یا حاصل شدہ شے کو اپنی ذات سے آگے بڑھا یا نکال (اخراج) کر دوسرے کو بھی اس میں شامل کرنا یا اس تک پہنچانا چاہتا ہے۔ یہ اخراجی مرتبہ ہے۔ مثلاً گزشتہ سال

---

[1] دیکھو پروفیسر رائس کا مضمون "Observations on Anomalies of self consciousness" مطبوعہ شکاگو لاجیکل ریویو جلد دوم نمبر ۵ صفحہ ۳۴۴

اپنے دوست "و" کے متعلق میرا یہ خیال یا تعقل تھا، کہ وہ سائیکل کی سواری اور ٹائپ کرنے میں بڑا استاد ہے۔ یعنی اُس کے متعلق میرا جو تصور تھا، اس میں یہ دونوں چیزیں بھی داخل تھیں لیکن خود اپنی ذات کے تصور میں یہ شامل نہ تھیں، کیونکہ میں ان چیزوں سے اس وقت تک ناواقف تھا۔ مگر اس سال میں نے بھی اُن کو اچھی طرح سیکھ لیا ہے۔ بہ الفاظ دیگر جن عناصر کو گزشتہ سال تک میں "و" کی شخصیت کا جزو جانتا تھا ان کو نقالی کے ذریعے سے اب میں نے اپنی شخصیت میں بھی پیدا کر لیا ہے یعنی اب میں اپنی ذات کو بھی سائیکل سوار اور ٹائپ جاننے والا تصور کرتا ہوں۔... پہلے یہ چیزیں صرف میرے اجتماعی ماحول میں موجود تھیں اب ان کو میں نے اپنے اجتماعی و تقلیدی رجحان کی بنا پر خود اپنے اندر بھی منتقل کر لیا ہے۔ اور تمام وہ چیزیں جن کے حصول میں اپنی ذات کے لئے آئندہ امید رکھتا ہوں، وہ سب کی سب اس وقت (قبل از حصول) دوسروں کی ذات کا میں جو تصور رکھتا ہوں، اس کے ممکن عناصر ہیں[1]"۔

تصور ذات کی ترقی میں نقالی کو جو اہمیت حاصل ہے، اس کو پوری طرح سمجھنے کے لئے بچوں کی حالت خصوصیت کے ساتھ قابل لحاظ ہے۔ بچوں کو اپنے اجتماعی ماحول سے تمام وہ باتیں سیکھنا پڑتی ہیں، جو آگے چل کر ان کو اپنی جماعت کا رکن بننے کے لئے ضروری ہیں۔ معمولاً ہر بچہ اپنے بڑوں کی عادات فکر و عمل کو حاصل کرنے میں برابر مصروف رہتا ہے، اور اس طرح عمل نقالی کے ذریعے سے تصور ذات میں ترقی کرتا جاتا ہے۔ بالڈون نے لکھا ہے، کہ بچہ دو ذہنی حالتیں رکھتا ہے، جو علی الترتیب نقالی کے "مدا و خالی" و "مد اخراجی" مراتب کے مطابق ہوتی ہیں۔ پہلی حالت یا مرتبہ میں وہ منفعل، مطیع اور با ادب ہوتا ہے بخلاف اس کے دوسری حالت میں فاعل، خود پسند اور گستاخ یا متکبر ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں حالتیں دو مختلف اجتماعی تعلقات کے مطابق ہوتی ہیں۔ اگر بچہ کے پیش نظر ایسا شخص ہو، جس کی حیثیت کسی طرح مربی یا معلم کی ہے، یا جو اس کی نقالی کیلئے اپنے ساتھ کچھ نئی باتیں رکھتا ہے، تو اس کا رویہ ادخالی نوعیت کا ہوگا، یہ شخص مذکور میں

[1] دیکھو بالڈون کی Social & Ethical Interpretation in Mental Development صفحہ ۱۰-۱۱

ایسی چیزوں کو پائیگا، جو خود اس کو اب تک حاصل نہیں ہیں، اس لئے اس کے شعور کی حالت قدرتاً شاگردانہ ہوگی، یہ اس کی نقل کریگا، اُس سے ڈریگا، اور اس کے سامنے غلام کی طرح مودب رہیگا۔ لیکن دوسری طرف ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں۔ جن کے ساتھ اُس کا یہ رویہ نہیں ہوسکتا۔ مثلاً اگر یہ اشخاص ایسے ہیں، جن میں اس کو کوئی ایسی خاص بات نہیں نظر آتی، جو یہ خود نہ کرسکتا ہو، تو چونکہ ان سے اُس کو کوئی نئی بات حاصل ہونے کی توقع نہیں ہوتی، لہٰذا اس کا رویہ اخراجی نوعیت اختیار کرلیتا ہے، اس کے ذہن میں ان کی ذات کا جو تصور ہوتا ہے، اُس میں یہ کوئی اجنبی بات نہیں پاتا، جس کو وہ خود اپنے تصور ذات میں شامل نہ پاتا ہو" (چھوٹے بھائی یا بہن کا اپنے سے سال دو سال بڑے بھائی بہنوں کے ساتھ یہی رویہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کو ان میں کوئی ایسی بات نظر نہیں آتی، جس کو یہ خود سوچ یا کر نہ سکتا ہو لہٰذا ان سے برابر کا لڑائی جھگڑا رہتا ہے۔ م) لے

۳۔ ایک ذات میں بہت سی ذاتیں جب ہم بہت شدت وانہماک کے ساتھ خود اپنے میں مشغول ہوتے ہیں، تو بالعموم ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہماری مجموعی ذات دو حصوں میں منقسم ہے، جن میں سے ہر ایک دوسری کے مقابلہ میں کہنا چاہئے، کہ ایک جداگانہ ذات سمجھی جاتی ہے۔ بقول پروفیسر رائس کے، کہ "میں خود اپنے سے سوال کرکے اس کے جواب کا انتظار کرسکتا ہوں۔ میں خود جو کچھ کہہ یا سوچ رہا ہوں، اس کے معنی پر غور کرسکتا ہوں۔ میں خود اپنی تعریف کرسکتا ؟ اپنے سے محبت کرسکتا ہوں، نفرت کرسکتا ہوں اور اپنے اوپر ہنس سکتا ہوں۔ غرض جو کچھ میں اجتماعی تعلق میں دوسروں کے افعال احوال کی بنا پر ہوسکتا یا کرسکتا ہوں، وہی خود اپنے افعال واحوال کے مقابلہ میں بھی صادق آتا ہے" لے

انفرادی حیات شعور مختلف بلکہ بارہا متضاد احوال و میلانات پر مشتمل ہوتی

لے دیکھو بالڈون کی Social & Ethical Interpretation in Mental Development صفحہ ۱۸-۱۹۔

لے سائکولاجکل ریویو جلد دوم نمبر ۴ صفحہ ۴۵۴-۴۵۵

ہے، اور وقت واحد میں ہماری شعوری توجہ ان میں سے بالعموم کسی نہ کسی ایک پر مبنی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ احوال و میلانات ایک دوسرے سے، نیز اس ذات سے جو اس وقت ان کا خیال کر رہی ہے، مختلف ہوتے ہیں، لہذا ذہن ان کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں گویا جداگانہ ذوات قرار دینا چاہتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شرابی کا نشہ اتر جاتا ہے اور اپنے ہوش میں آتا ہے، تو یہ ہوش و حواس کی اس موجودہ حالت میں مشکل ہی سے اپنے کو بعینہ وہی شخص سمجھ سکتا ہے، جو مدہوشی کے عالم میں تھا۔ بلکہ بارہا وہ واقعتاً یہ کہتا ہے، کہ "اس وقت میں نہ تھا"، یا "میں اپنے میں نہ تھا"۔ اسی طرح خواب کی حالت میں ہماری جو ذات ہوتی ہے، اُس کو بالعموم بیداری کی ذات سے الگ خیال کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بیداری میں آدمی اپنے خواب کے افعال و خیالات کی ذمہ داری تک سے انکار کر دیتا ہے۔ اس قسم کی صورتوں میں آدمی یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی اصلی ذات اور ان افعال و خیالات میں اس سے بھی زیادہ فرق ہے جتنا کہ اس کے اور دوسرے اشخاص کے مابین پایا جاتا ہے۔ یہ تو بعض انتہائی صورتیں تھیں۔ ورنہ نفس اصول اس سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔ چنانچہ جب بھی ہمارا نفس کسی فوری یا استثنائی تہیج سے مغلوب ہو جاتا ہے، یا مخصوص حالات کی بنا پر کوئی غیر معمولی صورت اختیار کر لیتا ہے، تو ہم اس کو اپنی معمولی ذات میں نہیں داخل کرنا چاہتے ہو

یہ فرق و اختلاف گزشتہ احوال ہی پر خیال کرنے سے نہیں پیدا ہوتا ہے، بلکہ موجودہ شعور میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس وقت متعارض تہیجات کا نفس پر غلبہ ہوتا ہے، تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ہمارا انفرادی شعور دو شخصیتوں میں تقسیم ہو گیا ہے، اور دونوں میں سوال و جواب اور ایک دوسرے کی تنقید و تردید کا سلسلہ جاری ہے۔ ہمارے اور دوسروں کے مابین جو تعلقات ہوتے ہیں، اس صورت میں گویا وہی خود ہمارے شعور کے متعارض میلانات میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال وہ تعارض ہو سکتا ہے، جو کسی اخلاقی اصول اور اس کے مخالف ترغیبات میں پایا جاتا ہے۔ ایسی حالت میں ہم دو متعارض میلانات میں سے ایک کو تو اپنی اصلی و حقیقی ذات کا میلان قرار دیتے ہیں۔ جو ہماری زندگی کے معمولی افعال و خیالات کے مطابق ہوتا

ہے، اور دوسرے کو گویا ہم ایک اجنبی شے سمجھتے ہیں، جو زبردستی ذہن میں داخل ہوگئی ہے۔ "اگر پیش نظر فعل کسی بہت شدید ترغیب یا قوی جذبہ پر مبنی ہے، اور اس کے خلاف ہمارا جو فیصلہ ہے، وہ محض سنجیدہ غور و فکر کا نتیجہ ہے، تو ہماری حالت قریب قریب اس وقت کی سی ہوتی ہے، جب کوئی صاحب اختیار شخص ہماری خوشی کا خیال کئے بغیر ہماری خواہشوں کو ناپسند کر دیتا ہے... بخلاف اس کے اگر پیش نظر فعل کی خواہش زیادہ تیز و شدید نہ ہو، اور ہمارا سنجیدہ فیصلہ بہت مضبوط و قوی ہو.. تو میں خود اس فعل کے مقابلہ میں گویا ایک ذی اختیار حکم کی حیثیت رکھتا ہوں[1]"

گزشتہ اور موجودہ واقعی ذوات کے علاوہ ماضی و مستقبل کی ممکن ذوات بھی پائی جاتی ہیں یعنی ایک تو ہماری وہ ذات ہوتی ہے، جو اس وقت واقعاً ہے، یا جو پہلے واقعاً تھی، اور دوسری وہ جو ہم چاہتے ہیں کہ آئندہ ہو، یا پہلے ہوتی۔ ان دونوں کے فرق کو ہمیشہ آدمی محسوس کرتا ہے۔ کیونکہ اپنے ماضی پر نظر ڈالتے وقت یہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے کہ اُس کی تصویر ہم اپنے موجودہ خیال کے مطابق، اُس سے مختلف کھینچیں، جو واقعاً ہوا تھا۔ واقعی حالات و تحدیدات سے قطع نظر کر کے، ہم اپنے کو ایسے اوصاف اور ایسی قوتوں کا مالک تصور کر لے سکتے ہیں، جو واقعاً نہ ہم میں اس وقت موجود ہیں، نہ پہلے موجود تھیں۔ لیکن ان انتہائی صورتوں کے علاوہ، یوں بھی تم نے بارہا لوگوں کو اس طرح کی باتیں کرتے تو سنا ہی ہوگا کہ "افسوس! میں نے کیسی بیوقوفی کی! کھیلنے کے بجائے، میں نے کام کیوں نہ کیا!" اس طریقہ سے آدمی اپنی اس حالت یا ذات کے متعلق ذہن میں ایک سلسلۂ تصورات قائم کر سکتا ہے، جو کھیلنے کے بجائے کام کرنے کی صورت میں گزشتہ، موجودہ یا آئندہ زمانہ میں ہوتی۔ اس قسم کے تصورات لوگ مستقبل کے متعلق زیادہ قائم کرتے ہیں، خصوصاً جو لوگ نوجوانی کی آرزوؤں اور امنگوں سے لبریز ہوتے ہیں۔ آدمی میں یہ عام میلان ہوتا ہے، کہ وہ اپنے مستقبل کا موجودہ خواہشوں کے مطابق تصور کیا کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ تصور محض خیالی پلاؤ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ عمل کے لحاظ سے بہت زیادہ اہم بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ ماضی کے خلاف آدمی کا مستقبل بہت کچھ

[1] رائس صفحہ ۴۵۴

خود اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے، لہذا اس کے متعلق تصور سے اس کو اپنی مرضی کے مطابق بنانے میں رہنمائی و مدد ملتی ہے۔ جب یہ کہا جاتا کہ انسان کی اخلاقی غایت تحقق ذات ہے، تو اس سے بھی یہی مراد ہوتی ہے، کہ اس کی آئندہ ذات ایسی ہونی چاہیئے، جو موجودہ ذات کے نقائص و تحدیدات سے پاک ہو۔

۴۔ شعور ذات کا مرض۔ اوپر شعور ذات میں واقعی یا ممکن تعدد کی جو صورتیں بیان کی گئی ہیں، اور جو کم و بیش ایک دوسری سے اسی طرح مختلف و ممتاز سمجھی جاتی ہیں، کہ گویا الگ الگ اشخاص ہیں، اس کی نوعیت معمولی حالات میں بس محض ایک مجاز کی ہوتی ہے، واقعاً ان کو ایک دوسری سے جدا نہیں یقین کیا جاتا۔ یعنی آدمی اس بات کو اچھی طرح جانتا ہے، کہ اُس کی واحد شخصیت ایسی متعدد شخصیتوں میں تقسیم نہیں ہوگئی ہے۔ جو ایک دوسری سے اسی طرح علیحدہ ہیں جس طرح کہ ایک شخص واقعاً دوسرے سے علیحدہ اور اپنا مستقل بالذات وجود رکھتا ہے۔ لیکن جنون یا مرض کی بہت سی ایسی حالتیں ہوتی ہیں جہیں مریض مجازاً نہیں، بلکہ واقعاً اپنی شخصیت کو کچھ سے کچھ یقین کرنے لگتا ہے۔ اس کے تجربات میں اتنا عظیم انقلاب ہوجاتا ہے، کہ اُس کو اپنی موجودہ زندگی گزشتہ سے بالکل ہی بے تعلق اور اٹل نظر آنے لگتی ہے۔ ساتھ ہی موجودہ حالت شعور اس پر اس قدر خوف کے ساتھ چھا جاتی ہے، اور گزشتہ کا تصور اس قدر ضعیف و کمزور رہوتا ہے، کہ پچھلے واقعات یا تو نظر انداز اور تبدیل ہوجاتے ہیں یا مریض کسی دوسرے شخص کی جانب ان کو منسوب کرنے لگتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں ایسا ہوتا ہے، کہ مریض اپنے بڑے سے بڑا آدمی، یعنی نپولین، مسیح، بلکہ خدا تک سمجھنے لگتا ہے، اور حتی المقدور انھیں لوگوں کے سے افعال و حرکات انجام دینے کی کوشش کرتا ہے ایک سپاہی، جس کی جلد بے حس ہوگئی تھی، وہ جنگ آسٹرلٹز (جس میں وہ زخمی ہوا تھا) کے زمانہ سے اپنے کو مردہ یقین کرتا تھا۔ جب اس سے کوئی پوچھتا تھا، کہ تم کیسے ہو؟ تو کہتا تھا، کہ تم فادر لیمبرٹ (خود اس کا نام) کا حال دریافت کرتے ہو؟ حالانکہ وہ تو اسٹرلٹز کی لڑائی میں توپ کا گولا کھاکر مرچکا ہے باقی جس شخص کو تم اس وقت دیکھ رہے ہو، وہ لیمبرٹ نہیں ہے، بلکہ یہ تو کم بخت ایک مشین ہے، جو لوگوں نے ایسی بنادی ہے، کہ دیکھنے میں لیمبرٹ کی سی نظر آتی

ہے، ان سے کہو، کہ اس سے بہتر بنائیں، یہ جب اپنا ذکر کرتا تھا، تو ہمیشہ بے جان چیزوں کی طرح، مثلاً، مجھ کو، کے بجائے، اس کو، کہتا تھا[1]،،۔

اس قسم کے التباسات شخصی تجربہ کی نوعیت میں ایسا عظیم تغیر کر دیتے ہیں، کہ موجودہ کا گزشتہ یا حال کا ماضی سے بالکل ہی انقطاع ہو جاتا ہے عصبی اختلالات اس طرح کے انقطاع کا باعث ہوجایا کرتے ہیں۔ جو تجربات جسم اور بالخصوص عضوی حس سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا تغیر بالعموم شعور ذات کے اس مرض یا التباس کی ایک لازمی شرط ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ التباس خصوصیت کے ساتھ صرف جسمانی ہی ذات تک محدود رہتا ہے، باقی دیگر حیثیات سے شخصی وجود میں کسی گہرے انقطاع کو مستلزم نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس شخص کے جسمانی احساسات معمولی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں تو اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا سارا جسم شیشے یا موم کا بن گیا ہے، اور بالآخر وہ واقعتاً اپنے کو ایسی ہی چیزوں سے بنا ہوا سمجھنے لگتا ہے۔

لیکن جب یہ التباس صرف جسمانی ذات تک محدود نہیں ہوتا۔ بلکہ ساری شخصیت منقلب ہو جاتی ہے، تو اس کی وجہ اغلباً جذباتی کیفیت میں کوئی عظیم تبدیلی ہوتی ہے۔ عضوی حس کو جذبات میں نہایت اہم دخل ہوتا ہے، اس میں تغیر کے ساتھ بالعموم جذباتی کیفیت میں بھی ضرور تغیر ہو جاتا ہے۔ لیکن جذبات میں محض احساس ہی نہیں ہوتا، بلکہ یہ خاص خاص طلبی میلانات کو بھی مستلزم ہوتے ہیں، جو حصول واجتناب یا رغبت ونفرت کے افعال میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اوپر ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض اوقات یہ طلبی میلانات مبہم ہوتے ہیں، اور مطلوب پوری طرح معین نہیں ہوتا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جو شے سامنے آجاتی ہے، اس پر یہ رجوع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مویشیوں کا جو گلہ اپنے کسی ساتھی کو نقصان پہنچنے سے مشتعل ہوجاتا ہے، اس کو اگر نقصان پہنچانے والا دشمن نظر نہ آئے، تو اپنا سارا اشتعال خود اس غریب ساتھی ہی پر اتار دیتا ہے۔

جذبات میں جو ابہام پایا جاتا ہے، اس کو یہ مٹانا چاہتے ہیں۔ تصوری سطح پر

[1] ٹینی کی "on Intelligence" صفحہ ۳۷۷

مذاق و تنقید کو اسی دوسری ذات کی طرف منسوب کرتا ہے، جس کو وہ ایک واقعی دوسرا شخص سمجھتا ہے جو اس کا دشمن ہے، اور اس کی تحقیر کر رہا ہے۔ غرض وہ اس کے ساتھ ہر طرح ایک دوسرے شخص کا سا برتاؤ کرتا ہے؛

۵۔ داخلی اور خارجی ذات

تصورِ ذات اپنی نہایت ہی ترقی یافتہ اور تجریدی صورت کے علاوہ، باقی تمام صورتوں میں جسم کے تصور کو بہ حیثیت آلۂ حس و حرکت ہونے کے ضرور مستلزم ہوتا ہے۔ تصوری سطح پر پہنچ کر جسم کو ذات کا جزو سمجھنے کا ایک اور مزید محرک پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سطح پر اپنی ذات کا تصور لازماً دیگر ذوات کے ساتھ تعلق کو بھی مشتمل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دوسروں کے لئے ہماری ذات اسی حد تک موجود ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ یہ جسمانی صورت میں ظاہر ہوتی ہے؛

جسم کا وجود ذات کے لئے خواہ کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو، لیکن اس کو ساری ذات یا ذات کا سب سے اصلی جزو ہرگز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جسم کی اوضاع و حرکات کو دیگر مادی اشیا کی اوضاع و حرکات سے جو چیز الگ کرتی ہے، وہ یہ کہ ان کا منشا محرک جسم کے اندر کوئی شے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی یہ ارادہ، جذبات اور احساسات لذت والم وغیرہ کے تابع ہوتی ہیں یہی ارادہ وغیرہ وہ تجربات ہیں، جن سے اندرونی ذات کی تعمیر ہوتی ہے۔ اور جسم کو یہ ذات کم و بیش اسی طرح بطور ایک آلہ کے استعمال کرتی ہے جس طرح کہ دیگر مادی آلات کو؛

جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، داخلی اور خارجی ذات کا تقابل پوری طرح تصوری فکر میں نمایاں ہوتا ہے، جبکہ جسم بظاہر ساکت و غیر متحرک ہوتا ہے، اور ذہن کی فعلیت جاری ہوتی ہے۔ آدمی جب خواب دیکھتا ہے تو اس صورت میں بھی یہی ہوتا ہے۔ اسی لئے انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں بھی جسم و روح کا یہ تضاد موجود ہوتا ہے کہ جسم کو گویا پوست اور روح کو مغز خیال کیا جاتا ہے لیکن ہم داخلی ذات کا جو مفہوم سمجھتے ہیں، وہ روح کے متعلق ان ابتدائی خیالات سے اصولاً مختلف ہوتا ہے۔ موجودہ نظریات کی رو سے روح یا تو تمام تر ایک غیر مادی جوہر ہے، یا اس کو بعینہٖ دماغ خیال کیا جاتا ہے، یا یہ مختلف احوال شعور کے محض مجموعہ کا نام ہے۔ یہ تمام نظریات روح

اس مفہوم سے بہت ہی دور ہیں، جو انسانی ترقی کے ابتدائی مدارج میں ہوتا ہے۔ وحشی انسان جسم کے اندر ٹٹول کر داخلی ذات کو نہیں معلوم کر سکتا کیونکہ یہ ٹٹولنا موت کے بعد ہی ممکن ہے۔ لیکن موت کے بعد جسم کے اندر اس داخلی ذات کی موجودگی کی کوئی علامت باقی نہیں رہتی، نہ اس کا دماغ، دل یا پھیپھڑے وغیرہ میں کہیں پتہ چلتا ہے۔ اسی طرح محض غیر مادی جوہر یا مختلف احوال شعور کا مجموعہ بھی اس داخلی ذات کو کوئی وحشی نہیں قرار دے سکتا، کیونکہ اس قسم کی تعقلی تجرید اس کی قوت ذہن سے ابھی بالکل باہر ہوتی ہے۔ اُس کو اپنی عملی زندگی میں جن چیزوں سے کام یا واسطہ پڑتا ہے، وہ وہی ہوتی ہیں، جن کو وہ حواس سے جان سکتا ہے اور جو امتداد یا پھیلاؤ کے ساتھ کسی نہ کسی جگہ یا مکان میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ اجتماعی تعلقات میں بھی وہ دوسرے اشخاص کو جو موجود سمجھتا ہے اس کی بنیاد ان کا محسوس و ممتد جسمانی وجود ہی ہوتا ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ ابتدائی ذہن، کسی قدر آہستہ آہستہ اور تدریجی ترقی کے بعد کہیں اس قابل ہوتا ہے، کہ کسی تعقل کی اصلی ماہیت کو ان غیر متعلق حالات سے مجرد و منفصل کر سکے، جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ لہذا وحشیوں کے لئے ایک خالص غیر مادی جوہر کا تعقل قدرۃً ناممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ داخلی ذات کا تصور کرتا ہے، تو یہ کم و بیش خارجی ہی ذات کا گویا ایک مثنیٰ ہوتا ہے۔ "آدمی زندہ ہے اور چلتا پھرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر اسی طرح کا ایک اور چھوٹا سا آدمی پایا جاتا ہے، جو اس کو چلاتا پھراتا ہے[1]"۔

بعض تجربات سے اس خیال کی بڑی تائید ہوتی ہے۔ جن میں سب سے زیادہ اہم خوابوں کا تجربہ ہے۔ جو شخص کہیں چلا گیا ہے، یا مر چکا ہے، وہ دوسروں کو خواب میں نظر آتا ہے، اور ہو بہو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ سامنے موجود اور زندہ ہے۔ جس سے نہایت آسانی کے ساتھ یہ خیال قائم ہو جاتا ہے، کہ گو اس کا خارجی جسم

[1] فریزر The Golden Bough. (شاخ زریں جلد اول صفحہ ۱۲۱)

قبر میں مدفون یا کہیں دور چلا گیا ہے، تاہم اس جسم کا مثنیٰ یعنی روح خواب میں واقعتاً دکھائی دیتی ہے۔ اس قسم کا دکھائی دینا کچھ خواب ہی تک محدود نہیں، بلکہ بیماری، نشہ، بھوک، تھکن وغیرہ حالات بھی اس طرح کے توہمات کا باعث ہوتے ہیں۔ اور ان کا ظہور ہماری بہ نسبت وحشیوں میں بہت زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور بڑی دشواری یہ ہے، کہ آدمی کا ذہن مرنے والے شخص کی نسبت یہ نہایت مشکل سے تصور کر سکتا ہے، کہ اُس کا بالکل ہی خاتمہ ہو گیا، اور زندگی میں وہ جو کچھ معمولاً کیا کرتا تھا، اب اس کا قطعاً امکان نہیں۔ کیونکہ پس ماندہ اعزہ و احباب اس کے عادی ہو چکے ہیں، کہ اپنے افعال و خیالات میں، مرنے والے کی موجودگی کا لحاظ رکھیں۔ یہ لحاظ مرنے کے بعد بھی عادت کی وجہ سے قائم رہتا ہے۔ لیکن اب اس عادت اور موت سے جو نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں، ان میں تعارض ہوتا رہتا ہے جو اکثر نہایت ہی شدید اور تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مرنے والے کو اُس کے دوست اور عزیز معمولاً جن کاموں میں اور جہاں دیکھا کرتے تھے، جب وہاں نہیں پاتے تو قدرتاً نہایت سخت صدمہ ہوتا ہے۔ اور ان کی قائم شدہ عادتیں مرنے والے کو ایسی حالت میں تصور کرنا چاہتی ہیں جو کسی نہ کسی طرح زندگی کی حالت کے مماثل ہو۔ لہٰذا اس طریقہ سے یہ لوگ ایسے التباسات و توہمات اور خوابوں کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتے ہیں، جن میں کہ وہ پھر اپنی زندگی کے اصلی روپ میں نظر آ سکے۔ جب وہ اس روپ میں نظر آتا ہے، تو اس سے بے اعتباری کی کوئی وجہ وحشیوں کے لئے نہیں موجود ہوتی، بلکہ ان کے لئے، تو قدرتی طور پر یہی توجیہ قابل قبول ہوتی ہے، کہ جو کچھ دکھائی دے رہا ہے، وہی واقعتاً موجود ہے۔ کیونکہ وہ خواب اور التباس وغیرہ کی عضویاتی و نفسیاتی توجیہات سے قطعاً ناآشنا ہوتے ہیں۔ اور اُن کا ذہن ان توجیہات کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔

ان لوگوں کے نزدیک خارجی جسم اور داخلی ذات یا روح میں جو تعلق ہوتا ہے، وہ محض میکانکی نہیں ہوتا۔ یعنی یہ انفرادی وحدت کی توجیہ داخلی و خارجی ذات کے باہمی فعل و انفعال سے نہیں کرتے، بلکہ ان کے خیال کے مطابق جسم و روح میں باہم جو تعامل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ در اصل یہ دونوں بعینہ ایک ہی فرد کے

اجزا ہیں۔ بیداری کی حالت میں روح معمولاً جسم کے اندر ہی رہتی ہے۔ مگر خواب وغیرہ کی حالت میں یہ جدا بھی ہو جا سکتی ہے، لیکن اس جدائی میں جسم سے اس کا جو تعلق ہے۔ وہ بالکل منقطع نہیں ہو جاتا۔ البتہ جب روح ہمیشہ کے لئے جسم سے جدا ہو جاتی ہے۔ تو اسی کا نام موت ہے۔ عارضی جدائی کی صورت میں جسم و روح میں باہم جو تعلق قائم رہتا ہے، اس کی بہترین توجیہ خوابوں سے ہوتی ہے۔ وحشی انسان اپنے جسم کی ماندگی و درد وغیرہ کو اکثر اس لڑائی کا نتیجہ خیال کرتے ہیں، جو خواب میں ان سے اور کسی دوسری روح سے ہوئی ہے۔ اسی طرح قبروں وغیرہ پر چڑھاوے سے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ اس کا نفع مردوں کی روح کو پہنچتا ہے تجہیز و تکفین میں جو رسمیں ادا کی جاتی ہیں، وہ روح کی بہتری کے لئے ضروری خیال کی جاتی ہیں چنانچہ یونانیوں کا عقیدہ تھا، کہ جب تک یہ رسمیں پوری نہیں کیجاتیں روح دریائے اسٹائکس کے کناروں پر اِدھر اُدھر بھٹکتی پھرتی ہے، اور جب پوری ہو جاتی ہیں، تو وہ اپنی ہم جنس روحوں میں جا کر مل جاتی ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے، کہ مرنے کے بعد روحیں جس عالم میں جاتی ہیں، وہ بھی گویا اسی طرح اس واقعی دنیا کا ایک مثنیٰ یقین کیا جاتا ہے، جس طرح کہ خود روح جسم کا مثنیٰ خیال کی جاتی ہے۔ نیز اُس عالم میں جا کر روحوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں وہ بھی اسی دنیا کی طرح آقا و خادم، غریب و امیر وغیرہ کے اجتماعی تعلقات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں ؎

چونکہ روحیں صرف کبھی کبھی دکھائی دیتی ہیں، اور ان کا چھونا تو شاذ ہی ممکن ہوتا ہے، نیز زندوں سے ان کا جو تعلق ہوتا ہے، وہ چونکہ بالعموم مبہم و ناصاف ہوتا ہے، اس لئے قدرۃً ان کو ایک ظلی یا غیر مادی ہستی خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ابتدائی درجہ کے انسانوں کا خیال اس بارے میں مذبذب ہوتا ہے۔ وہ بارہا ارواح اور عام زندہ اجسام میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک روحیں بھی معمولی اجسام کی طرح کھاتی پیتی، لڑتی جھگڑتی بلکہ زندوں کے ساتھ شادی تک کرتی ہیں۔ چینیوں میں جو قصے کہانیاں مشہور ہیں، اُن میں اس قسم کی شادیوں کا بہت ذکر آتا ہے۔ لیکن یہ استثنائی مثالیں ہیں۔ ورنہ زیادہ تر تو روحوں کے ساتھ جادوگروں اور بیدکوں کے تعلقات ہوا کرتے ہیں، جو روحوں کو پکڑنے ان کو

قید رکھنے اور مردہ جسم میں ان کو واپس لانے وغیرہ کو اپنے پیشہ کا ایک باقاعدہ اور مستقل جز بنا لیتے ہیں۔

اگر ایک فرد کے دو تشخصات ہو سکتے ہیں، تو پھر کوئی وجہ نہیں، کہ دو سے زائد بھی کیوں نہ ہوں۔ چنانچہ ہم پاتے ہیں، کہ ابتدائی درجہ کے اذہان بارہا کئی تشخصات مانتے ہیں۔ سایہ اور عکس کی توجیہ کے علمی قوانین وحشی ذہن کی سمجھ سے باہر ہوتے ہیں۔ وہ ان کی توجیہ بھی اپنے عام خیالات کے مطابق کرتا ہے، یعنی وہ کسی شخص کے سایہ اور عکس کو بھی اسی طرح اس کے تشخصات قرار دیتا ہے جس طرح کہ روح کو بعض اوقات ان کو اور روح کو ایک ہی شے بھی خیال کیا جاتا ہے، لیکن زیادہ تر یہ الگ تشخصات ہی سمجھے جاتے ہیں۔ پولینشیا کے ایک قصہ میں ایک لڑکی کے متعلق بیان کیا گیا ہے، کہ اس نے ایک نوجوان کے سایہ کو چرا کر بوتل میں بند کر دیا، اور پھر اس کو بوتل سے نکال کر ایک تالاب میں ڈال دیا جس طرح نوجوان اپنے وطن میں چلتا پھرتا تھا، اسی طرح یہ سایہ اس تالاب کے پانی میں حرکت کرتا تھا۔"

بعض صورتوں میں مختلف تشخصات کے کام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ گولڈ کوسٹ کی نئی زبان بولنے والی قوم ہر فرد کے لئے اس کے جسم کے علاوہ دو تشخصات اور مانتی ہے، ایک تو اسرِھان یا روح اور دوسرا کرا۔ کرا کا تعلق خصوصیت کے ساتھ خواب اور پیدائش و توارث کے واقعات سے ہوتا ہے۔ خواب و خیال کی حالت میں جسم سے باہر چلا جاتا ہے، موت کے بعد یہ کسی دوسرے جسم سے تعلق پیدا کر لیتا ہے، اسی لئے ہر آدمی کا کرا بہت سے اجسام کی سیر کر چکا ہوتا ہے۔ باقی اسوَھان یا روح اس وقت تک جسم سے باہر نہیں جا سکتی جب تک اس کی حیات کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ جب جسم کی حیات ختم ہو جاتی ہے، تو اسوَھان عالم موتی میں چلا جاتا ہے جو اپنے اجتماعی حالات وغیرہ کے لحاظ سے اس عالم کا ایک مثنیٰ ہوتا ہے، جس میں یہ پہلے تھا۔ اگر کوئی شخص قبل از وقت مر جاتا ہے، تو اسوِھان ابھی اس کے پہلے ہی عالم میں رہتا ہے۔ زندگی میں آدمی کا جسم، اسوَھان اور کرا تینوں چیزیں ایک ہی فرد کے مختلف تشخصات خیال کئے جاتے ہیں، چنانچہ

ان میں ایک کو جو کچھ پیش آتا ہے، اس کا اثر بقیہ دونوں پر بھی پڑتا ہے۔ خواب کے واقعات کوا کے کارنامے سمجھے جاتے ہیں "اگر رات کو کوئی شخص سردی کھا جاتا ہے، جس کی وجہ سے صبح اٹھنے کے بعد ہاتھ پاؤں جکڑے سے معلوم ہوتے ہیں اور عضلات میں درد ہوتا ہے، تو وہ سمجھتا ہے، کہ یا تو اس کا کوا رات کو کسی سخت محنت کے کام میں مصروف رہا ہے، یا کسی دوسرے کوا سے اور اس سے لڑائی ہوئی ہے۔ بدن کے درد کو وہ اسی محنت یا لڑائی کا نتیجہ یقین کرتا ہے"[1] اس سے معلوم ہوا، کہ کوا کو جو کچھ پیش آیا اس کا اثر پورے شخص، یعنی روح اور جسم پر بھی پڑا۔

داخلی ذات کے متعلق یہ خیال بہت ہی آہستہ آہستہ (تمدنی ترقی کے ساتھ) زائل ہوا ہے، کہ اس کی حیثیت خارجی جسم کے ایک مثنیٰ کی سی ہے۔ حتیٰ کہ آج بھی نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ یہ خیال خود ہمارے اندر سے بالکل ہی نکل گیا ہے۔ کیونکہ بھوتوں کا اعتقاد اب بھی لوگوں میں موجود ہے، جو ان کے نزدیک زندوں کی صورت بلکہ ان کے لباس تک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ بلاشبہ ان بھوتوں کو زیادہ تر ایک نہایت ہی رقیق و لطیف مادہ کا بنا ہوا خیال کیا جاتا ہے، اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے، کہ گویہ دکھائی دیتے ہیں، تاہم ان کو چھوا نہیں جا سکتا۔ لیکن بعض مرتبہ ان کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے، جس سے ان کا چھونے کے قابل ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً ایک ماہوار رسالہ میں ایک ایسے بھوت کا ذکر تھا "جس نے بندوق کی نالوں کو اس طرح توڑ موڑ ڈالا جیسے کہ کوئی کاغذ کو توڑ موڑ دیتا ہے"[2]۔

علمی ترقی کے ساتھ ساتھ جس قدر کائناتِ مادی کی وحدت و تسلسل کا خیال واضح ہوتا گیا، اسی قدر مادی روح کے خیال میں ترمیم ہوتی گئی۔ شروع میں ایک میلان یہ تھا، کہ روح کو عام طبعی کائنات ہی کا ایک جز قرار دیا جائے۔ لیکن اس کو خارجی جسم کے مماثل قرار دینے پر کوئی اصرار نہ تھا بلکہ خیال یہ تھا، کہ زندگی اور شعور دراصل ایک خاص قسم کے مادہ کے خواص ہیں، جو ساری کائنات طبعی میں پھیلا ہوا ہے۔ اس خیال کی بنیاد ذی حیات اجسام کی حرارت اور

[1] ایلس صفحہ ۱۰۱ The Tohi-speaking peoples of the Gold coast of Africa,

[2] Pearson's agazine, مارچ ۱۸۹۸ء صفحہ ۲۵۵

سانس کے واقعات تھے۔ وہ عام روحانی جوہر، جو انفرادی ارواح کا ماخذ و سرچشمہ مانا جاتا تھا، اُس کی نوعیت گویا ایک ایسی ہوا کی تھی، جس کو حرارت نے صاف و لطیف کر دیا ہے اس قسم کے نظریات کی مثالیں سقراط سے پہلے کے بعض فلاسفہ میں ملتی ہیں۔ مثلاً اینکزیمنس اصلیت کے لحاظ سے روح کو ہوا اور ہوا کو روح کا ہم جنس خیال کرتا ہے۔ ہوا کو عام کائنات سے وہی تعلق ہے، جو ہماری روحوں کو ہمارے ساتھ ہے۔ اسی طرح ہر قلیطوس سانس کو ہماری داخلی روح اور عالم خارجی کی ہوا کے مابین (جس سے یہ اصلاً ماخوذ ہے) ایک رابطہ قرار دیتا ہے۔

بعد کے زمانہ میں، جبکہ روح کے غیر مادی ہونے کو قبول عام حاصل ہو چکا تھا اُس وقت بھی اکثر اس غیر مادی کے ساتھ ایک مادی روح کا وجود بھی مانا جاتا تھا۔ اور حیوانات میں جو غیر مادی کے بجائے صرف مادی ہی روح مانی جاتی تھی۔ نفسی افعال کچھ تو مادی روح کی جانب منسوب کئے جاتے تھے اور کچھ غیر مادی کی جانب اخلاقی اور مذہبی افعال کا مبدء، اکثر غیر مادی روح کو خیال کیا جاتا تھا، باقی حس و اشتہا وغیرہ کے حیوانی افعال کا سرچشمہ مادی روح سمجھی جاتی تھی۔ نسبتہً حال کے زمانہ میں بھی ہم کو اس کی مثالیں ملتی ہیں، کہ بعض ادنیٰ افعال شعور کو غیر مادی ہی روح کی جانب منسوب کیا گیا ہے۔ چنانچہ بیکن نے کہا ہے، کہ "حسی، یعنی حیوانی روح کے متعلق واضح طور پر سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ ایک مادی جوہر ہے، جس کو حرارت نے لطیف و غیر مرئی بنا دیا ہے۔ سانس آگ اور ہوا کی خصوصیات کا مجموعہ ہے، نرمی تو اس میں ہوا کی ہے، جس کی وجہ سے یہ ارتسامات کو قبول کر سکتی ہے، اور قوت آگ کی ہے جو اس کے فعل کا باعث ہوتی ہے۔۔۔ حیوانات میں یہی اصلی روح ہے، جو جسم حیوانی کو بطور اپنے آلۂ کار کے استعمال کرتی ہے" بخلاف اسکے انسان میں یہ خود روح عاقلہ کا ایک آلہ ہوتی ہے۔ کم از کم حس اور کیفیات لذت و الم کو وہ اسی حسی روح کی جانب منسوب کرتا ہے لہ

مادی روح کے اس نظریہ کی آخری اہم صورت جو ہم کو علمی خیالات میں ملتی ہے، وہ "ارواح حیوانی" کا نظریہ ہے جس کا مثلاً ڈیکارٹ قائل ہے۔ یہ

لہ دیکھو اس کے ورکس جلد ۴ صفحہ ۳۹۸

ارواح حیوانی ایک لطیف قسم کے مادہ سے بنی ہوتی ہیں، جو جسم اور غیر مادی روح کے مابین؛ ایک رابطہ یا درمیانی کڑی کا کام دیتی ہیں لیکن خود ان میں کسی قسم کے شعور کی قابلیت قطعاً نہیں ہوتی۔ یہ محض اس مشین کا جز ہیں، جس کے واسطہ سے غیر مادی روح جسم پر اور جسم غیر مادی روح پر عمل کرتا ہے۔ اسی لئے ڈیکارٹ کے نزدیک مادی روح دراصل روح ہی نہیں۔ بلکہ یہ مادہ کی محض ایک حالت ہے، جو دیگر مادی حالتوں کی طرح شعور سے قطعاً و یکسر محروم ہے۔ عضویات جدیدہ کی ترقی نے مادی روح کی اتنی حیثیت بھی نہیں قائم رہنے دی، اور اس کو سراپا خرافات یا ایک وہمی اختراع قرار دیا ہے

یقین اور تخیل

۱۔ یقین اور تخیل میں عام فرق۔

ذات شاعر کو، بہ حیثیت شعور اپنے معروضات کے ساتھ جو تعلقات ہو سکتے ہیں ان کی دو قسمیں ہم نے قرار دی تھیں، ایک محض فرض کی اور دوسری یقین یا حکم و تصدیق کی، نفس فہم و وقوف دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً جب میں دیاسلائی کی ڈبیا دیکھتا ہوں، تو اس میں دیاسلائیوں کی موجودگی کا خیال کر سکتا ہوں۔ یہ محض فہم و وقوف کا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ میرا ذہن یہ حکم بھی لگا سکتا ہے، کہ اسی ڈبیا میں واقعتاً دیاسلائیاں ہیں یا نہیں ہیں یہ یقین کی صورت ہے۔ لیکن اس واقعی و قطعی موجودگی یا ناموجودگی کا حکم لگائے بغیر دونوں احتمالات کے صرف ممکن ہونے کا بھی میں خیال کر سکتا ہوں، حتیٰ کہ یہ ہو سکتا ہے، کہ واقعیت کا ذہن میں سرے سے کوئی سوال ہی نہ پیدا کیا جائے اس صورت میں میرے ذہن کو اپنے معروض، یعنی دیاسلائیوں کی موجودگی و ناموجودگی سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کا نام یقین کے برخلاف فرض ہے۔ اسی فرض کی بنیاد پر ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ "اگر اس ڈبیا میں دیاسلائیاں نہیں ہیں، تو ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہوگا" اس پورے قضیہ کا بہ حیثیت مجموعی تو ہم کو یقین ہے، کہ اگر دیاسلائیاں نہیں ہیں تو کسی نے خرچ کر ڈالی ہونگی، لیکن الگ مجھ کو نہ اس امر کا یقین ہے، کہ ڈبیا میں واقعتاً دیاسلائیاں نہیں ہیں، اور نہ اس امر کا، کہ ان کو کسی نے خرچ کر ڈالا ہے

یہ دونوں قضایا جداگانہ طور پر محض فرضی ہیں، جو شے یقینی ہے وہ ان کا ایک خاص باہمی تعلق ہے۔ غرض اس صورت میں مفروضات کی حیثیت محض ماتحتی ہے، باقی پورا قضیہ بہ حیثیت مجموعی یقینی ہے۔ اور اس باب کا جو موضوع ہے، اُس کے لحاظ سے یہ شرطی قضایا یقین ہی کے دائرہ میں داخل ہیں۔ ہم کو جس شے میں یہاں فرق کرنا ہے وہ یقین کے اس وسیع مفہوم اور محض تخیل میں بخالص یا محض تخیل میں یقین یا حسکم کی حیثیت ماتحتانہ ہوتی ہے، بشرطیکہ یہ سرے سے موجود بھی ہو۔ تخیل دراصل ایک ایسے مجموعۂ مفروضات کا نام ہوتا ہے، جو بہ حیثیت مجموعی محض فرضی ہوتا ہے، اور جس کی واقعیت کا ادعا نہیں ہوتا۔ قصہ گوئی، ناول خوانی یا خیالی پلاؤ اس کی نہایت عمدہ واضح مثالیں ہیں۔

۲۔ یقین اور تخیل کے شرائط

ایک شخص آرام کرسی پر بیٹھا بیٹھا نہایت آسانی سے یہ تخیل کرسکتا ہے، کہ میں شیر کو گھونسے سے مار رہا ہوں لیکن فرض کرو، کہ واقعاً شیر اُس کے سامنے آگیا، تو پھر اس تخیل کا موقع نہیں رہتا، اور خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں شیر کے حملہ کا اندیشہ اس قدر ذہن پر مسلط ہوتا ہے، کہ گھونسہ مارنے کا سارا خیالی پلاؤ کافور ہو جاتا ہے شیر سے واقعی مقابلہ کے بغیر بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے۔ مثلاً اگر وہ آرام کرسی پر بیٹھا ہوا کل شکار پر جانے کی فکر کر رہا ہے، تو بھی اس قسم کے خیالات ذہن میں نہ پیدا ہونگے، جیسے کہ شیر کو گھونسے سے مارنا، اور جس قدر وہ پیش نظر عملی مقصد کے پورا کرنے میں زیادہ سرگرم ہوگا، اسی قدر ذہن میں ان تخیلات کی گنجائش کم ہوگی۔

اس مثال سے معلوم ہو جاتا ہے، کہ یقین اور تخیل کے حالات و شرائط میں اصولی فرق کیا ہے۔ یقین کی صورت میں ذہنی فعلیت نفس الامری واقعیت کے تابع ہوتی ہے۔ جس شے کے متعلق ہم خیال کر رہے ہوتے ہیں اس کی نوعیت بعض تصوری مرکبات کو جائز رکھتی ہے، اور بعض کو نہیں۔ لیکن نفس الامری واقعیت کا ذہنی فعلیت پر یہ تسلط و قابو مطلق نہیں، بلکہ مقید و مشروط ہوتا ہے۔ یعنی اس کا انحصار اس غرض و غایت پر ہوتا ہے، جو ذہنی فعلیت کا مرجع ہے۔ جب تک ذہنی سرگرمی

سکے ساتھ کسی عملی غایت کے حصول پر متوجہ رہتا ہے، اس وقت تک تصورات کے صرف خاص خاص، مرکبات کا امکان ہوتا ہے، لیکن اگر عمل نتائج یا نئے علم کے حصول پر ذہن نہ اڑا ہو، تو صریح تناقض کے علاوہ باقی تقریباً ہر قسم کی تصوری ترکیب ممکن ہوتی ہے۔ وہ کسی شے کو بوقتِ واحد سیاہ وسفید مربع و مثلث تو نہیں خیال کرسکتا، اور نہ یہ فرض کرسکتا ہے، کہ دو مستقیم خطوط کسی سطح کو گھیر سکتے ہیں، لیکن اس قسم کے تناقضات سے قطع نظر کرکے، باقی اور ہر قسم کے تصوری علائق اس کا ذہن پیدا کرسکتا ہے۔ مثلاً وہ ایسی مخلوق کا تصور کرسکتا ہے، جس کا کچھ حصہ گھوڑے کا ہو، اور کچھ آدمی کا، یا اسی طرح وہ ایک ایسے دیو کی اپنے ذہن میں تصویر کھینچ سکتا ہے، جس کے سو سر ہوں۔ وقس علیٰ ہٰذا۔

صریحی تناقضات کے علاوہ بھی تخیل پر ہمیشہ کچھ نہ کچھ قید و بند عائد رہتی ہے لیکن اس کی نوعیت ہر صورت میں حاضر الوقت ذہنی فعلیت کے تابع ہوتی ہے۔ اگر ہمارے تصورات کچھ بھی مقید و پابند ہیں، تو اس پابندی کی حد تک ذہن کا رخ یقین کا ہوگا۔ چنانچہ اگر ہم عام انسانوں کا خیال کررہے ہیں، تو ان کے متعلق ہمارا ذہن ایسی باتیں گڑھ لے سکتا ہے، جو واقعتاً ہم نے ان میں دیکھی ہوں اور سنی ہوں۔ یہاں تک تو ہمارے تصورات نسبتاً آزاد تھے، یعنی کسی خاص تاریخ و مقام وغیرہ کی پابندی ان پر نہیں ہوئی لیکن ساتھ ہی اس معنی کرکے یہ مقید بھی ہوتے ہیں، کہ ہم کوئی ایسی شئے نہیں بیان کرسکتے، جو عام فطرت انسانی کے خلاف ہو۔ مثلاً اس صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کے منہ سے آگ نکلتی تھی یا ان کے سر شانوں کے نیچے واقع تھے۔ کیونکہ گو ہمارا بیان کسی تاریخی یقین کو متضمن نہیں ہے، تاہم عام فطرتِ انسانی کا یقین و اعتبار اس میں سے شروع سے آخر تک داخل و مفروض ہے۔ بخلاف اس کے فرض کرو کہ ہمارے تخیل کو واقعی انسانوں کے بجائے خود اپنی آفریدہ کسی مخلوق سے بحث ہے، تو اس صورت میں اس کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہوگا۔ لیکن پھر بھی یہ اپنے اصلی مفروضات کا کچھ نہ کچھ ضرور پابند ہوگا۔ اور بعد کے تصورات اپنے ماقبل کے تصورات سے مقید ہونگے، مثلاً اگر ایک شخص نے اپنے تخیل کو باغ میں رہنے والی پریوں

سے شروع کیا ہے، تو وہ ان کے متعلق ایسی باتوں کا خیال نہیں کر سکتا جن کا مصداق قلعوں میں رہنے والے دیو ہوں۔ لہذا ان صورتوں میں بھی ایک خاص حد تک پابندی اور لازماً یقین کا کچھ نہ کچھ عنصر موجود ہوتا ہے ۔

علمی یا نظری مقاصد کی طلب میں یہ پابندی اپنی انتہائی حدود کو پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے یقین کامل کا وجود بھی صرف انہی صورتوں میں ہوتا ہے۔ یقین کامل سے مراد وہ یقین ہے، جس میں تخیل کی آمیزش نہ ہو، بلکہ جو اس کے مقابل و مخالف ہو۔ تھوڑی دیر کے لئے ہم اپنی توجہ عملی فعلیت پر محدود رکھ سکتے ہیں۔ اس صورت میں تصوری تشکیل کی اصل محرک عملی ضروریات ہوتی ہیں، اور تصوری مرکبات پہلے مفید و موثر ہی ہونے کی حیثیت سے بنائے جاتے ہیں۔ لہذا صرف انہی کی تلاش ہوتی ہے، جو فعل کو موثر بنا سکتے ہیں۔ کسی دریا پر پہنچنے سے پہلے آدمی اپنے تصور میں اس پر پل بنا لے سکتا ہے، لیکن جو بات اس کے لئے اہم ہے، وہ یہ کہ دریا پر پہنچ کر اس تصوری پل کے ذریعہ سے وہ پار نہیں اتر سکتا۔ اسی لئے تصوری تشکیل کا سلسلہ محدود ہوتا ہے۔ اور صرف وہی تصوری مرکبات مفید ہوتے ہیں جو اپنے مطابق ادراکی تجربہ میں تبدیل ہو سکتے ہوں، باقی جو اس لحاظ سے کار آمد نہیں ہوتے وہ تا بہ امکان ذہن سے دور ہی رکھے جاتے ہیں۔ جو تصوری تشکیلات ادراکی تجربہ میں تبدیل نہیں ہو سکتیں۔ وہ عدم یقین کا باعث ہوتی ہیں یعنی جو کچھ واقعاً پیش آتا ہے، وہ تو حقیقت نفس الامری ٹھہرتا ہے، باقی جو کچھ ہم نے سوچا تھا اور پورا نہیں وہ خلاف حقیقت یا غلط سمجھا جاتا ہے۔ غلط و صحیح، قابل یقین و ناقابل یقین کا تضاد اسی طرح ترقی کرتا ہے ۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یقین اور عدم یقین کا وجود تخیل سے پہلے ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ وحشی انسان بھی ہمیشہ محض عملی مقاصد ہی کی طلب میں سرگرم نہیں رہتا۔ بلکہ کام کے ساتھ وہ بھی کچھ نہ کچھ کھیل کا وقت نکالتا ہے، اور کھیل کی دوسری صورتوں کے ساتھ تخیل سے بھی تفریح حاصل کرتا ہے۔ جب وہ آرام و سکون کے ساتھ بے کار بیٹھا ہوتا ہے، تو اس کو ایسی باتوں کے تخیل میں لطف آتا ہے، جو نہ پہلے حاصل تھیں، نہ اب حاصل ہیں اور نہ آئندہ امید ہے۔ مگر جن کو

اس کا دل چاہتا ہے، یا کم از کم جن سے اُن کو کسی طرح کی دلچسپی ہے۔ نیز وہ اپنے ان تخیلات کو بھی اپنے ساتھیوں سے بھی بیان کرتا ہے، اور اسی طرح یہ نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہتے ہیں شیکسپیئر کا کلام اور تھیکرے کے ناول اسی قسم کی اعلیٰ ذہنی فعلیت کی بہترین یادگاریں ہیں ؎

۴۔ یقین کے عام اسباب و شرائط | مسئلہ یقین پر بحث کے اصلی نقطہائے نظر دو ہیں یعنی ایک طرف تو یہ فعلیت کی شرط ہے، اور دوسری طرف خود فعلیت سے مشروط ہوتا ہے ؎

بقول بین کے "یقین کو فعلیت یا عمل سے جو تعلق ہے، وہ اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے، کہ جس چیز پر ہم یقین کرتے ہیں، اس پر عمل کر سکتے ہیں" لہٰذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہوگا، کہ یہ یقین کی علت و شرط کا نہیں، بلکہ اُس کے معلول و نتیجہ کا بیان ہے لیکن ذرا غور کرنے کے بعد یہ خیال صحیح نہیں ثابت ہوتا۔ کیونکہ یقین کا فعلیت کی شرط ہونا خود بھی اس بات کو مقتضی ہے، کہ فعلیت بھی یقین کی ایک شرط ہے۔ کسی مقصد کی کوشش کرنا اُن وسائل کی کوشش کرنا ہے، جو اس کے حصول کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم کسی مقصد کے لئے کوشاں ہوتے ہیں، تو وہ یقین پیدا کرتے ہیں، جو اس مقصد کے مطابق عمل کو نفسیاتی طور پر ممکن بناتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا، کہ کسی شے کے متعلق ہمارے یقین و عدم یقین میں ایک اہم و اصلی حصہ عملی یا نظری ضروریات کا ہوتا ہے۔ جس طرح عملی مقاصد پر یہ صادق آتا ہے، اسی طرح نظری پر بھی صادق آتا ہے۔ ایک حکیم جو علم و حکمت کی ترقی کا حریص ہے، وہ کام چلانے والے مفروضات کو اس واسطے جلد قبول کر لیتا ہے، کہ یہ اُس کے مقصد کے لئے مفید ہوتے ہیں۔ اور اگر ان مفروضات پر کوئی اعتراض کرے، تو وہ کہہ سکتا ہے، کہ تم کو کسی گھر کے گرانے کا اس وقت تک حق نہیں، جب تک اس سے بہتر تعمیر نہ کر دو۔ خواہ ہمارا مقصود کوئی عملی نتیجہ ہو، یا علمی ترقی دونوں صورتوں میں ذہن اس کی طرف ممکن حد تک بڑھنا چاہتا ہے، اور اس تک پہنچنے کے لئے مفید مطلب باتوں کو یقین و باور کرتا جاتا ہے، باقی جو باتیں اس کی راہ اور فعلیت میں مزاحم ہوتی ہیں، ان کو نظر انداز کرتا جاتا ہے ؎

علمی ترقی سے جو ذہنی فعلیت تعلق رکھتی ہے، اس کی باری عمل مقاصد سے تعلق رکھنے والی فعلیت کے بعد آتی ہے۔ جو تصوری تشکیل براہِ راست عمل کی خادم ہوتی ہے، وہ عالم خارجی اور ذہن یا ذات کے متعلق ایک مربوط نظام تصورات پیدا کر دیتی ہے۔ نظری فعلیت کا کام، (براہ راست عملی نتائج کو پیش نظر رکھے بغیر) اسی نظام تصورات کی مزید ترقی ہوتی ہے۔ اس فعلیت میں آزادی تخیل کو مطلق دخل نہیں ہوتا، بلکہ یہ تمام تر یقین آفرینی پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ یہ تمام ہی یقینیات کے ایک ایسے نظام کی ترقی کا جو پہلے قائم ہو چکتا ہے۔ لہذا اس نظام کی ساری شرائط و تحدیدات بہ حیثیت مجموعی فعلیت مذکورہ کی تمام ترقیوں پر حاوی ہوتی ہیں۔ اور خالص تخیلات کا مطلقاً گزر نہیں ہونے پاتا۔

اس کے بعد اب سوال کے دوسرے پہلو کو لو یعنی یقین ذہنی فعلیت سے صرف محدود و مشروط ہی نہیں ہوتا، بلکہ خود اس فعلیت کی تحدید بھی کرتا ہے۔ خارج یا معروض کا لحاظ تو یقین کی عین ماہیت ہے۔ یقین کے پیدا کرنے میں ذہنی ضروریات کا خواہ کتنا ہی اثر کیوں نہ ہو، پھر بھی وہ تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہو سکتا۔ کسی شے کا یقین کرتے وقت ہم، اپنے انفرادی شعور سے قطع نظر کر کے، خود اس شے کی مستقل بالذات حقیقت و نوعیت کو پیش نظر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور جہاں ہم یہ آزادی محسوس کرتے ہیں کہ اپنی مرضی کے مطابق جس شے کے متعلق جو کچھ چاہیں خیال کر لیں۔ الف کو چاہے ب خیال کریں چاہے غیر ب، تو وہاں نہ یقین کا وجود ہوتا ہے، نہ عدم یقین کا۔ ذہن کی اس آزادی کو اگر ہم یقین سے بدلنے یعنی محدود کرنے کی کوشش کر رہے ہوں، تو یہ شک کی حالت ہوگی، اور اگر یہ کوشش مفقود ہو، تو محض تخیل ہوگا۔ کیونکہ یقین یا عدم یقین کے لئے ذہنی آزادی کی کچھ نہ کچھ تحدید لازمی ہے۔

غرض یقین کا انحصار فعلیت اور اس فعلیت کی تحدید دونوں چیزوں پر ہے، اور یہ کوئی تناقض نہیں، بلکہ بالآخر دونوں چیزیں مل جاتی ہیں۔ ذہنی میلانات پر یقین اسی لئے منحصر ہوتا ہے، کہ بغیر یقین کے ان کا پورا ہونا ناممکن ہے۔ مقاصد کا پورا ہونا وسائل ہی پر موقوف ہے۔ لیکن استعمال وسائل کے لئے ضروری ہے، کہ ہم ان کے

مفید و موثر ہونے کا یقین رکھتے ہوں۔ لہٰذا جو طلب مقصد کا میلان ہے وہی ایسی باتوں کے یقین کا بھی میلان ہوتا ہے، جو حصولِ مقصد کو ممکن بناتی ہیں۔ لیکن یہ امر کہ کون سے وسائل مفید طلب ہونگے، اور کون سے نہیں، یہ ہماری مرضی کے تابع نہیں، بلکہ اُس دنیا کی نوعیت و حالات پر موقوف ہے، جس میں ہم رہتے ہیں۔ اس لئے کسی شے کے متعلق یقین قائم کر لینے میں، خود اپنے ذاتی میلانات کے علاوہ ہمستقل بالذات بیرونی حالات سے مطابقت کی بھی جد و جہد کچھ کوشش کرنا پڑتی ہے، جو ہماری ذہنی فعلیت میں کم و بیش تحدید کا باعث ہوتی ہے۔ باقی اگر کسی شے کا چاہنا اور اس کا ہو جانا ایک ہی بات ہوتی، تو البتہ ہماری آزادی غیر محدود ہوتی، اور یقین جیسی کسی چیز کا سرے سے وجود ہی نہ ہوتا۔ کسی مقصد کے وسائل سوچنے میں، ہم کو یہ آزادی نہیں حاصل کہ جس قسم کی تجاویز و تصورات چاہیں قائم کر لیں۔ وسائل کی کامیاب فکر کے لئے ضروری ہے، کہ اپنی ذاتی مرضی و خواہش کے علاوہ دیگر حالات کی مزاحمت کو بھی پیش نظر رکھا جائے، ورنہ مقاصد کا حصول اُس سے زیادہ ممکن نہ ہو گا، جتنا زمین پر پاؤں رکھے بغیر چلنا ممکن ہے ؎

یقین کے ذہنی و خارجی عوامل کی اضافی اہمیت میں اختلاف

ہم یقین کے پیدا کر لینے میں دو عوامل شریک ہوتے ہیں، ایک ذہنی یا ذاتی دوسرا خارجی و معروضی۔ ان دونوں میں سے صرف کوئی ایک بجائے خود کافی نہیں، بلکہ دونوں کی شرکت ضروری ہے۔ البتہ ان کی اضافی اہمیت میں بہت کچھ اختلاف ہو سکتا ہے۔ شدید عملی ضرورت میں اگر یقین کا خارجی مواد ناکافی بھی ہو، تو بھی آدمی کسی نہ کسی فیصلہ پر پہنچ ہی جاتا ہے۔ مثلاً جو شخص سمندر میں ڈوب رہا ہو، اُس کو اگر کوئی چٹان مل جائے، تو گو اس پر پاؤں جمانے کی مطلق جگہ نہ ہو، تاہم وہ چڑھنے کی کوشش فوراً شروع کر دیگا۔ مثل مشہور ہے، کہ ڈوبتے کو تنکے کا سہارا بہت ہوتا ہے یعنی یہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسی چیزوں پر اعتماد کر لیتا ہے، جن پر بصورت دیگر ہرگز نہ کرتا۔ غرض جب کوئی عملی ضرورت یقین کی داعی ہوتی ہے، اور اگر یقین نہ کیا جائے، تو فعلیت معطل ہو جاتی ہے، تو ایسی حالت میں خارجی عوامل کیسے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، پھر بھی آدمی کو قبول ہی کرنا پڑتے ہیں بخلاف اس کے اگر کسی ضرورت کو پورا کرنا نہ ہو، تو یقین کی جانب مطلق میلان نہ ہوگا اور ذہن ایسے سوالات میں مصروف رہیگا، جن کو خود اس کی فعلیت مقتضی ہے ؎

انسان کا ذہن جس قدر کم ترقی یافتہ اور ابتدائی حالت میں ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا اثر زیادہ نمایاں و غالب ہوتا ہے۔ چنانچہ وحشی قوموں کے اعتقادات قریباً تمام تر اُسی تنگ دائرہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کے اندر ان کی عملی ضروریات محدود ہوتی ہیں۔ ان ضروریات کی بنا پر وحشی انسان جن باتوں کو باور کرلیتا ہے، ان کی خارجی بنیاد ہم کو بار ہا تار عنکبوت سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایک وحشی کا ذہن ایسے سوالات میں اپنے کو نہیں الجھاتا، یا بہت ہی کم الجھاتا ہے، جو اس کی عملی ضروریات کے تنگ دائرہ سے باہر ہوں۔ چنانچہ جو شے بظاہر ان ضروریات سے بے تعلق معلوم ہوتی ہے، وحشی آدمی کا ذہن اس کو نظر انداز کرنے میں بہت سی ایسی باتوں کو نظر انداز کرجاتا ہے، جو درحقیقت غیر متعلق نہیں ہوتیں۔ اسی لئے جب یہ کسی چیز کے بارے میں یقین قائم کرتا ہے، تو بعض نہایت اہم امور پر اس کی نظر صرف اس لئے نہیں پڑتی، کہ یہ مخفی و پوشیدہ ہوتے ہیں، اور بغیر کافی غور و فکر کے ان کا تعلق ظاہر نہیں ہوتا۔ لہذا جس قدر اغراض و ضروریات کا دائرہ تنگ ہوتا ہے، اسی قدر ذہنی عوامل کا غلبہ ہوتا ہے، کیونکہ جو خارجی عوامل، اسی تنگ دائرہ سے صریحی یا بالکل کھلا ہوا تعلق نہیں رکھتے، اُن سے ذہن لازماً اندمعار رہتا ہے کو

یقین کے لئے محرکات پیدا کرنے کے علاوہ ذہنی عوامل اسی یقین کی نوعیت کا بھی تعین کرتے ہیں۔ اگر کوئی سلبی حکم فعلیت کے تعطل کا باعث ہو رہا ہو، تو خود یہ فعلیت ہی ایجابی حکم کے لئے ایک قوت و تائید بن جاتی ہے، وکذالک بالعکس۔ کسی مقصد کے حصول کے لئے، جو تدبیر یا تصوری مرکب ہمارے پیش ذہن ہے، اگر اس کے سوا یا اس سے بہتر کوئی اور تدبیر نظر نہ آتی ہو، تو نفس اس مقصد کا میلان طلب ہی پیش ذہن تدبیر کو قبول و باور کرنے کا سبب بن جاتا ہے۔ اگر اس تدبیر کا قبول نہ کرنا کسی دلی مقصد کو قربان کردینے کے ہم معنی ہو، تو ہماری خواہش اپنا سارا زور اس کے قبول کرنے پر لگا دیتی ہے۔ اسی لئے جو لوگ بہت زیادہ باہمت اور مستقل مزاج ہوتے ہیں، وہ جس چیز کے یقین کی خواہش رکھتے ہیں، اکثر اس کو یقین کرنے پر آمادہ ہوجاتے ہیں۔ بقول اوید کے کہ

لیکن اس خیال میں ہم کو بہت زیادہ مبالغہ سے نہ کام لینا چاہئے جس آدمی میں خوف

بزدلی یا بے اعتمادی زیادہ ہوتی ہے، اس پر یہ مقولہ صادق نہیں آتا، کیونکہ یہ چیزیں ناگوار اختلالات کے قبول پر زیادہ آمادہ کرتی ہیں جس شخص میں خطرات و مشکلات کا مقابلہ کرنے کے بجائے ان سے بھاگنے کا رجحان ہوتا ہے، وہ حالات کو اپنے ناموافق ہی باور کرنے میں زیادہ مستعد ہوتا ہے۔ اگر کوئی چھوٹا خطرہ بھی پیش آئے، تو بھی وہ اس سے بچنے ہی کو ترجیح دیتا ہے۔ وحشی قومیں جن مذہبی اوہام میں مبتلا ہو جاتی ہیں، ان میں بہت کچھ حصہ خوف ہی کا ہوتا ہے ؛

اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، کہ یقین کے ذہنی و خارجی عوامل یا شرائط کا فرق منطقی نہیں، بلکہ محض ایک نفسیاتی فرق ہے۔ جو شے بھی ذہنی فعلیت پر اس طرح تصرف یا اس کی تحدید کرتی ہو، کہ فکر کو ایک راستہ کا پابند کر کے باقی راستوں کو مشکل یا ناممکن بنادے تو وہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے خارجی مزاحمت یا دباؤ ہے۔ گو ترقی یافتہ عقل کے نزدیک فی نفسہ یہ شے اس قسم کی مزاحمت کا منشا نہ ہو۔ کیونکہ ترقی یافتہ عقل وعلم پر مبنی منطقی تحلیل سے ثابت ہو سکتا ہے، کہ جو شے یہ مزاحمت پیدا کر رہی ہے، وہ محض ایک تصوری ائتلاف ہے، جو واضح و متواتر ہونے کے باوجود بھی ایک غیر متعلق و اتفاقی امر سے زائد حقیقت نہیں رکھتا۔ لیکن جو شخص اس کو غیر متعلق و اتفاقی سمجھنے کے ناقابل ہے، وہ تو ائتلاف کی قوت مزاحمت کا منشا بھی اصل شے ہی کو سمجھے گا ؛

"اتفاقی"، یا "غیر متعلق"، کے خود الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں، کہ اشیا کے خارجی علائق کی نسبت پہلے ہی سے ایک خاص منضبط خیال قائم ہو چکا ہے جو ان ائتلافی علائق کے منافی ہے، جن کو اتفاقی یا غیر متعلق کہا جاتا ہے۔ لیکن جس ذہن نے ابھی اس منضبط خیال تک ترقی نہیں کی ہے، وہ حقیقی و اتفاقی کا یہ امتیاز کیسے کر سکتا ہے اسی لئے وحشی انسانوں میں اس کی تمیز نہیں ہوتی، اور ہر واضح و متواتر ائتلاف بلا تفریق ان کے نزدیک حقیقی تعلق ہی کو ظاہر کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی، الف اور ب میں ایسا ائتلاف پایا جاتا ہو، کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا واضح و متواتر طور پر تصور پیدا ہوتا ہے، تو ایک وحشی انسان بھی یقین کرتا ہے کہ دونوں میں حقیقی و واقعی تعلق موجود ہے۔ اگر ہم کسی شخص پر شدید غصہ کی حالت میں اس کی تصویر کو پاؤں سے روندنے لگیں، تو اس وقت ہم کو یہی یقین ہوتا ہے، کہ گویا خود اس شخص کو ہم براہ راست نقصان پہنچا رہے ہیں۔ وحشیوں میں

بھی یقین حقیقی و مستقل طور پر موجود ہوتا ہے، کہ لوگوں کو اس طریقہ سے نقصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ مثلاً وہ سمجھتے ہیں، کہ کسی شخص کے نشانات قدم کو مٹا دینے سے، اس کے سفر کو خراب کیا جاسکتا ہے، یا خود یہ لنگڑا ہو جاسکتا ہے۔ اسی طرح چینی یہ یقین رکھتے ہیں، کہ گزشتہ سلاطین کے سکوں کو اگر گھر میں لٹکا دیا جائے، تو ان کی روح ہماری حفاظت کرتی ہے۔ غرض اس قسم کے یقین کی بے شمار مثالیں ہم کو ملتی ہیں، جن میں پہلے سے قائم شدہ نظام یقینیات کے خلاف کوئی بات نہیں ہوتی، بلکہ دونوں میں بالکل مطابقت ہوتی ہے۔ اسی لئے ذہنی اعراض یا بیلانات واضح و متواتر تصوری ائتلافات کے ساتھ مل کر بے روک ٹوک پورا تصرف حاصل کرتے ہیں؟

ابتدائی درجہ کے انسانوں پر ذہنی عوامل کے زیادہ غالب رہنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے، کہ ان کے پہلے سے قائم شدہ یقینیات نسبتاً وسعت میں کم اور انضباط میں ناقص ہوتے ہیں یقین کا کوئی مجموعہ اسی نسبت سے زیادہ منضبط و منتظم خیال کیا جاتا ہے، جس نسبت سے کہ اس کے ترکیبی تصورات کے کسی جز کا انکار سارے نظام کو زیادہ درہم برہم کردے۔ متمدن انسان کے یقینیات جس درجہ مربوط و مرتب ہوتے ہیں، اسی درجہ وحشی انسانوں کے نہیں ہوتے۔ اسی لیے ان پر خارجی عوامل کا اثر کم ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے سے قائم شدہ اذعانات کا کسی نئی بات کے قبول یا عدم قبول پر جو اثر پڑتا ہے، اس کی نوعیت خارجی اثر یا عامل کی ہوتی ہے۔ یہ پرانے اذعانات خواہ کسی طرح بھی بنے ہوں اور چاہے یہ صحیح ہوں یا غلط، لیکن کسی نہ کسی حقیقی وجود کا ان سے انکار یا اثبات بہرحال ہوتا ہے۔ اب جس شے کو اس لئے رد کیا جاتا ہے کہ وہ ان پرانے اذعانات کے منافی ہے، یا اس لئے قبول کیا جاتا ہے، کہ ان کے مطابق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ حقیقی واقعات عالم کے منافی یا مطابق ہے۔ اسی لئے یقینیات کا مجموعہ جتنا زیادہ وسیع و منضبط ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی زیادہ خارجی عوامل کا اثر بڑھتا جاتا ہے؛

یہ عمل جب کافی ترقی کر جاتا ہے، تو بالآخر آدمی صحت کو پا لیتا ہے، کیونکہ غلطی توافق و مطابقت کو برابر نہیں نباہ سکتی، اور اس کا منافات آگے چل کر ظاہر ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن ترقی کے ابتدائی مدارج میں معاملہ زیادہ تر بالعکس ہوتا ہے۔ کیونکہ جہالت کی حالت میں عملی ضروریات یا مجبوریوں کی بدولت اذعانات کی جو بنیاد قائم ہو جاتی ہے، اس پر نئی

عادت کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اس طرح غلطیوں کا ایک ایسا باقاعدہ نظام بن جاتا ہے، جس کے اگر کسی جز میں بھی خلل پڑتا ہو، تو سارے نظام کی مجموعی قوت اس کی مزاحمت کرنے لگتی ہے۔

۵۔ اجتماعی عوامل کا اثر اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ تصوری تشکیل دراصل ایک اجتماعی پیداوار ہے۔ لہٰذا افراد کے اذعانات کی تعمیر بڑی حد تک اُن اذعانات سے ہوتی ہے، جو اس کی جماعت میں شائع و ذائع ہوتے ہیں۔ یہ خارجی عامل بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ البتہ اس کی منطقی صحت اُس عمل پر موقوف ہوتی ہے جو ان شائع و ذائع اذعانات کو پہلے پہل وجود میں لاتا ہے۔ اگر ان کی ابتدائی بنیاد ٹھیک نہیں ہوتی، تو جماعت کی مہر تصدیق، ان کو صرف اُن شبہات سے محفوظ رکھتی ہے، جو بصورت دیگر افراد کے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کے متعلق پیدا ہو سکتے تھے۔ مثلاً اگر کسی جماعت میں جادو کا یقین یا اعتقاد پہلے ہی سے موجود ہے، تو جو لوگ یہ سمجھتے ہیں، کہ اُن کا ذاتی تجربہ بھی اس کی شہادت دیتا ہے، اُن کے یقین کو جماعت کے اعتقاد سے، بہ نسبت اس شخص کے بہت زیادہ فائدہ پہنچے گا، جو ان کی مخالفت کی جرأت کرسکتا ہے۔ قوی سے قوی استدلال اور اعلیٰ سے اعلیٰ تحقیق بھی اس قسم کے بودے خیالات پر مشکل ہی سے غالب آسکتی ہے، کہ فلاں جادوگرنی لڑکوں کو بیمار ڈال دیتی تھی یا گاؤں کا دودھ خشک کردیا کرتی تھی۔ کیونکہ جب اس قسم کے واقعات کی جماعت میں ایک مسلمہ توجیہ موجود ہے تو پھر اپنی نئی توجیہات پیش کرنا، ایک لاطائل و بیہودہ بات معلوم ہوتی ہے۔

جو شخص ساری جماعت سے الگ کوئی نرالی بات نکالتا ہے، اسکو کج رو یا سٹری خیال کیا جاتا ہے اور فوراً دبالیا جاتا ہے۔ نیز بیرونی اثرات کے بغیر خود کسی جماعت کے اندر اس قسم کا شخص شاذ ہی پیدا ہوسکتا ہے۔ کسی جماعت کے لوگ اپنے اعتقادات اکثر ایک دوسرے کے اعتماد پر قائم رکھتے ہیں جیسے کہ جزائر سسلی کے باشندوں کی نسبت کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک دوسرے کے کپڑے دھوکر اپنی روزی میں قلیل اضافہ کرتے ہیں۔

۶۔ ابتدائی درجہ کے یقین کی بعض خصوصیات اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ نئے اذعانات کا پیدا ہونا ہر قدم پر پرانے اذعانات کی نوعیت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا انسانی خیالات کی تاریخ میں دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔ سلبی پہلو

نسے ہے تو ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تصورات کے جن پیچیدہ نظامات سے ہم مانوس و واقف ہیں، ترقی کے ابتدائی مدارج میں اُن کا وجود نہیں ہوتا۔ خصوصاً میکانکی تشکیل و ترکیب کی قوت اور عمل فطرت کی میکانکی فہم ابتداءً نہایت ہی محدود و ادنیٰ درجہ کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مادی اشیا میں باہمی تعامل کے بعض عام اسباب و شرائط ایسے ہیں جن کو ہم تو برابر تسلیم کرتے ہیں، لیکن وحشی انسانوں یا متمدن جماعت کے جاہلوں کے لئے وہ ناپید ہیں۔ ابتدائی درجہ کا ذہن یہ ممکن خیال کرتا ہے، کہ ہر شے ہر شے پر عمل کرسکتی ہے۔ اُس کے نزدیک کسی منفرد شے کی وحدت ہی اس کے اجزا میں ربط و تعلق پیدا کرتی ہے، نہ یہ کہ اجزا کا ربط و تعلق، اس کی وحدت کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ کسی انفرادی کل کے ترکیبی اجزا انفصال کے بعد بھی ایک دوسرے پر کیوں نہ عمل کرسکیں۔ علاوہ بریں کونسی شے کسی انفرادی کل کا جز ہے، اور کونسی نہیں ہے، اس بارے میں بھی وحشی انسان کا خیال ہم سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ وحشیوں پر اُن اتفاقات کا بہت قوی اثر پڑتا ہے، جن کو ہم اتفاقی اور غیر متعلق کہتے ہیں۔ جو چیز ان کے ذہن میں کسی شخص یا شے کے ساتھ عادۃً مربوط و منسلک ہو جاتی ہے، اُس کو یہ اس شخص یا شے کا ایسا جز خیال کرنے لگتے ہیں جو گویا ہر حال میں اس سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک مردہ جسم کا اپنی روح کے ساتھ اور کسی بریدہ عضو کا اس شخص کے ساتھ جس کا یہ عضو ہے، برابر تعلق قائم رہتا ہے۔ اسی بنا پر وہ محسوس کرتے ہیں کہ جو کچھ مردہ جسم کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر روح پر پڑتا ہے، اور جو کچھ کسی بریدہ عضو کے ساتھ کیا جاتا ہے، اُس کا اثر اُس شخص پر پڑتا ہے، جس کا یہ عضو ہے۔ اسی طرح کسی شخص کے کپڑے یا اوزار و اسلحہ وغیرہ کے خیال سے چونکہ ہمیشہ اس شخص کا خیال آجاتا ہے، اس لئے ایک وحشی آدمی ان چیزوں کو اس کی ذات سے خارج نہیں سمجھتا، بلکہ گویا خود اسی کے اجزا ہیں، جن میں اس کی وحدت کا عمل و تصرف برابر جاری رہتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا نیزہ اس کو مل جائے، تو سمجھتا ہے، کہ اس کی قسمت و بہادری وغیرہ بھی مل گئی۔ عالم کی مجموعی وحدت کو بھی وہ مبہم طور پر منفرد اشیا ہی کی سی وحدت خیال کرتا ہے یعنی وہ وحدت عالم کی توجیہ ایسے یکساں و کلی نظام قوانین سے نہیں کرتا، جو اس کے اجزا میں ربط و انضباط کا باعث ہے، بلکہ یہ خیال کرتا ہے، کہ دنیا کے واقعات و اشیا میں اس لئے باہم ارتباط ہے، کہ یہ بعینہٖ ایک ہی عالم کے اجزا ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے

دراصل کائنات کی ہر شے دوسری شے سے مربوط و متعلق ہو جا سکتی ہے۔ اشیا کی مخصوص و نوعی قوتیں اور ان کے افعال و خواص خود انتہائی حقائق معلوم ہوتے ہیں، جن کی مزید توجیہ و تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ہر تعامل و تعلق، جو کسی شدید عملی ضرورت کی بنا پر اچھی طرح ذہن میں جم جائے، بس وہ ایک واقعہ کی حیثیت سے قبول کر لیا جا سکتا ہے۔ مثلاً عملی ضروریات کے لئے مستقبل کے علم سے زیادہ اور کسی شے کی احتیاج نہیں محسوس ہو سکتی۔ اسی لئے فال، شگون اور پیشین گوئی کے طریقوں پر اعتقاد کسی نہ کسی حد تک ساری دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اکثر ایک ایسی فوق البشر ہستی کی طرف رجوع کیا جاتا، جو غیب داں سمجھی جاتی ہے۔ مگر بالعموم ہر وہ شے جس میں کچھ مناسبت نظر آئے، شگون یا فال کا کام دے سکتی ہے۔ چنانچہ گولڈ کوسٹ کی نئی زبان بولنے والوں میں، پیشین گو طبقہ کے وہم میں بوقت ضرورت جو مناسب بات آجاتی ہے، اسی سے کام لیتا ہے۔ لڑائی کے زمانہ میں اگر یہ معلوم کرنا ہو، کہ کون فریق کامیاب ہوگا، تو اس کی ایک ترکیب یہ ہے، کہ رسی کو کسی درخت سے باندھ کر اس وقت تک کھینچتے رہتے ہیں، جب تک یہ ٹوٹ نہ جائے۔ کھینچنے کی حالت میں یکے بعد دیگرے دونوں فریق کا نام پکارا جاتا ہے، اور جس کے نام پر رسی ٹوٹ جاتی ہے، اسی کو غالب سمجھا جاتا ہے۔ ہم خود بعض اوقات پتوں سے فال زنی کا جو کام لیتے ہیں، اس کو بھی اسی طرح کے اعتقاد کی ایک مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔

لہٰذا وحشیانہ اور مہذب خیالات میں جو فرق ہوتا ہے، اس میں سب سے پہلی اہم بات یہی ہے، کہ ہماری تصوری تشکیل پر پہلے کے علم اور خصوصاً میکانکی نقطۂ نظر کی وجہ سے جو تحدیدات عاید ہوتی ہیں، وہ ابتدائی ذہن کے لئے ناموجود ہوتی ہیں۔ لیکن اس ناموجود یا سلبی جز کے علاوہ ایک اور ایجابی جز بھی قابل لحاظ ہے، جو وحشیانہ خیالات پر غالب رہتا ہے۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ انفرادی وحدت وحشی انسان کے لئے ایک مانوس شے ہے، جس سے وہ برابر کام لیتا رہتا ہے، لیکن ان انفرادی وحدات میں اس کے لئے سب سے زیادہ معلوم و مانوس اور دلچسپ انسانی افراد (یعنی خود وہ اور اس کی جماعت کے لوگ) ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ ابتدائی ذہن پر ہم یہ رجحان غالب پاتے ہیں، کہ وہ ہر چیز کی تعبیر و توجیہ شخصی حیات اور شخصی تعلقات کی رو سے کرتا ہے۔ جس چیز سے اس کو نفع یا نقصان پہنچتا ہے، اس میں

وہ کم و بیش اپنی ہی طرح کا کچھ نہ کچھ شعور موجود مانتا ہے۔ اس کا سبب یہی ہے، کہ وہ واقعات فطرت کی میکانکی توجیہ سے قاصر و ناآشنا ہوتا ہے۔ جب آدمی کسی مشین کی ساخت اور اس کے عمل کو پوری طرح سمجھ لیتا ہے، تو پھر وہ اس کو اپنا جیسا ایک مستقل بالذات، ذی شعور صاحب ارادہ فاعل نہیں خیال کر سکتا۔ مگر جب مبدء فعلیت کو کوئی ایسی اصلی و مستقل بالذات چیز قرار دے لیا جائے، جو انفرادی شے کی نفس ماہیت میں داخل ہو، تو پھر اس فعلیت کو شخصی یا نیم شخصی سمجھنے سے کیا بات مانع ہو سکتی ہے۔ شاعر کو اپنے شاعرانہ عالم میں بھنور ایک زندہ شے معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس عالم میں گو وہ یہ واقعہ بھول جاتا ہے، کہ پانی دراصل بعض عام قوانین کی بنا پر خاص حالات میں، اس قسم کی صورت اختیار کر لیا کرتا ہے، جس کو بھنور کہا جاتا ہے۔ وحشی انسان، اس واقعہ کو بھولتا نہیں، بلکہ سرے سے ناواقف ہی ہوتا ہے۔ اس لئے جو شے ہمارے شاعرانہ تخیل کی محض ایک عارضی کیفیت ہے، وہ وحشی ذہن کی مستقل و سنجیدہ حالت ہوتی ہے کیونکہ اس کی تائید و پشت پناہی پر عملی ضروریات ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح کے شخصی عوامل کی موجودگی میں آدمی اپنے کو بالکل بے بس کبھی نہیں پاتا، اس لئے کہ ان پر اثر ڈالنے کی کوشش ہمیشہ اسی طرح ممکن ہے جس طرح کہ اپنے ہم جنسوں پر۔ ان کو دست سماجت، نذر و نیاز، عاجزی و خوشامد سے منا سکتا ہے، حتیٰ کہ تہدید و تخویف سے بھی کام نکال سکتا ہے۔ البتہ یہ وسائل بارہا ناکام رہتے ہیں، لیکن یہ ناکامی ایسی ہے، جس سے انسانوں پر اثر ڈالنے میں بھی بکثرت دوچار ہونا پڑتا ہے۔ بلکہ اشیا میں شخصی ارادہ و شعور کو قبول کر لینے کے بعد ناکامی کی توجیہ زیادہ آسانی سے ہو سکتی ہے، اور اگر کامیابی ہوئی، تو یہ ارادہ و شعور کی موجودگی کی تشفی بخش شہادت بن جاتی ہے یہ ہم ناکامی کی صورت میں یہ خیال کر لیا کہ ہم سے دانستہ کوئی ایسی خطا و غفلت ہوئی ہے، جو ان کی مستقل ناراضی کا باعث ہے علاوہ بریں یہ تو ہمیشہ کہا جا سکتا ہے، کہ اگر ان کی رضاجوئی کا لحاظ ہم نہ کرتے، تو ہماری حالت اس سے بھی بدتر ہوتی، جیسی کہ ہے۔ غرض ارادہ و شعور میں اتنی گنجائش ہے، کہ ہر صورت کی کچھ نہ کچھ تاویل و توجیہ کر لی جا سکتی ہے ؃

یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شخصی وجود کا ابتدائی تصور ہمارے ترقی یافتہ تصور سے بہت سی باتوں میں مختلف ہوتا ہے۔ اور یہ فرق و اختلاف فطری اشیا و عوامل کو متشخص بنا لینے سے ظاہر ہوتا ہے۔

جس طرح کہ انسانی تشخص داخلی و خارجی دو ذاتوں یا نفوس پر مشتمل ہوتا ہے، اسی طرح متشخص اشیا بھی ایک داخلی ذات رکھتی ہیں، ایک خارجی۔ اور جس طرح انسان کی داخلی ذات اس کے جسم کا گویا ایک قسم کا مثنیٰ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام متشخص اشیا اپنا ایک ہمزاد یا بھوت رکھتی ہیں، مثلاً نیزے کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی اس کا ہمزاد باقی رہ سکتا، اور لوگوں کو مار سکتا ہے۔ جب مردوں کے لئے کھانے، کپڑے اور برتنوں وغیرہ کی نذر کی جاتی ہے تو گویا انسانی روح ان چیزوں کے ہمزاد سے متمتع ہوتی ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اس قسم کے تشخصات متعدد ہی نہیں بلکہ اور زیادہ ہو سکتے ہیں، جو سب ایک دوسرے سے اس طرح تعلق رکھتے ہیں، کہ ان کی مجموعی وحدت ہر ایک میں موجود و عامل ہو سکتی ہے۔ فطرت کے قوی و اہم عوامل پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ وحشیوں کے دیوتا زیادہ تر اسی طرح وجود میں آتے ہیں۔ گولڈ کوسٹ کی تشی زبان والے قبائل کا ایک دیوتا ہے۔ جس کو وہ بھینیا کہتے ہیں، اور جو دراصل ایک دریا کا نام تھا۔ اس کی شکل انسان کی سی ہے جس کے ہاتھ میں تلوار اور درہ ہوتا ہے۔ اس کے پاس ایک تپائی اور مورتی ہوتی ہے، جو انسانی قربانی کے خون سے دھوئی جاتی تھیں۔ انسان کے جسم کی چھوٹی چھوٹی بوٹیاں کر کے گاؤں کے چاروں طرف ڈال دی جاتی تھیں، تاکہ کوئی دشمن نہ داخل ہو سکے۔ ایک چٹان تھی، اس میں بھی اس دیوتا کا اثر و دخل مانا جاتا تھا۔ اسی طرح خود دریا، انسانی شکل کے بت، تپائی، مورتی، گوشت کی بوٹیوں اور اس چٹان میں بھینیا کا اثر الگ مستقلاً موجود تھا، یعنی گویا ان میں سے ہر ایک میں وہ تشخص پذیر تھا[1]۔

---

[1] دیکھو الیس کی کتاب Ellis, the Tshi. Speaking people of the Gold Coast باب ۵۔

باب (۹)
تصورات کی احساسی کیفیت[1]

۱۔ تمہید

تصوری اعمال سے جو لذات و آلام تعلق رکھتے ہیں، ان کے دو ماخذ ہیں۔ یا تو وہ کسی واقعی حس وادراک کی اُسی بقیہ احساسی کیفیت پر مبنی ہوتے ہیں، جو تصوری اعادہ میں قائم رہ گئی ہے، اور یا ان کا ستا و موجب اسی حیثیت سے بذات خود نفس تصوری عمل ہوتا ہے، کہ یہ ایک مبنی بر غایت فعلیت ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے، کہ تصوری سلسلۂ خیال کے ساتھ ہمیشہ شدید یا خفیف عضوی حس ضرور پائی جاتی ہے۔ یہ سلسلۂ خیال حسیت عامہ میں تغیرات کا باعث ہوتا ہے، جو اکثر ایک نمایاں احساسی کیفیت پر مشتمل ہوتے ہیں۔

۲۔ احساسی کیفیت کے شرائط احیاء

احساسی کیفیت کا احیا و اعادہ براہ راست نہیں ہوسکتا بلکہ اس کی اصلی پیدائش کے حالات و شرائط کے اعادہ وبحالی پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن، تصوری تمثال میں اصلی ادراک کا اعادہ زیادہ سے زیادہ جزوی طور پر ہوتا ہے لہذا اس کی احساسی کیفیت کا احیا بھی جزوی ہی طور پر ہونا چاہئے۔ گو افراد میں باہم بہت اختلاف ہوتا ہے، تاہم عموعی حیثیت سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ تصوری تمثال میں واقعی حس

[1] احساسی کیفیت سے مراد لذت والم کی کیفیت ہے۔ م

کے لذات وآلام کی آواز بازگشت نہایت ہی خفیف ہوتی ہے۔ باقی بعض صورتوں میں جو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کیفیات لذت والم کا زیادہ شدت کے ساتھ احیا ہوتا ہے، تو وہ درحقیقت عصوی حسوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ خیال کرکے کہ مجھ پر جراحی کا عمل ہونے والا ہے، مجھ کو شدید تکلیف وناگواری کا احساس ہوسکتا ہے، لیکن یہ احساسی کیفیت عمل جراحی کے محض تصور سے تعلق رکھتی ہے۔ اس قسم کی صورتوں سے قطع نظر کرکے معلوم ہوتا ہے، کہ تمثالی احیا میں خالص حسی لذات وآلام نہایت ہی ناقص ومحدود طور پر پائی جاتی ہیں۔ پھر بھی ہم کو کوئی قطعی حکم نہ لگانا چاہیئے۔ جو لوگ رنگوں کا بہت ہی واضح تصور قائم کرسکتے ہیں، وہ غالباً اپنے تصور میں بھی ایک معنی کرکے ان سے قریب قریب اتنا ہی لطف اٹھا سکتے ہیں، جتنا کہ ان کی واقعی حس کی صورت میں۔

جو لوگ ذہنی تمثل کی کافی قوت رکھتے ہیں، وہ بالعموم ان لذات وآلام کا زیادہ کامل طور پر اعادہ کرسکتے ہیں۔ جو زمان ومکان میں ادراکی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ جو شخص بصری تصورات کو واضح طور پر قائم کرسکتا ہے، وہ جب کسی تصویر یا منظر کا خیال کرتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا یہ آنکھ کے سامنے ہے۔ اور اس کو بڑی حد تک وہی اصلی لطف آجاتا ہے، جو واقعتاً دیکھنے کی صورت میں آیا تھا۔ ایسے بہت کم لوگ ہوتے ہیں، جن کو اعادۂ اصوات کی ایسی غیر معمولی قوت حاصل ہو، کہ وہ موسیقی کے ذہنی تصور سے قریباً وہی لطف اٹھا سکیں، جو اس کے واقعتاً سننے سے اٹھاتے ہیں۔ بات یہ ہے، کہ آواز کا واضح ذہنی تصور قائم کرنا نہایت مشکل ہے، البتہ واقعی سماعت بہت ہی آسان کام ہے۔

واقعی ادراک کی صورت میں کسی شے کی خوشگواری یا ناگواری، اس کی حسوں کی بالذات وبراہ راست احساسی کیفیت کے بجائے اس سے متعلق گزشتہ تجربات پر بھی مبنی ہوسکتی ہے۔ مثلاً انگوروں کا خوشہ دیکھ کر ہم کو جو لذت یا خوشی حاصل ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے، کہ ہم پہلے انگور کھا چکے ہیں، اور ان کے مزہ کا ہم کو تجربہ ہے لہٰذا ان کو دیکھنے سے جو احساسی کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس مجموعی اثر یا رجحان کے دوبارہ تہیج کا نتیجہ ہے۔ جو انگور کھانے کے گزشتہ تجربات ہمارے ذہن میں چھوڑ گئے تھے۔ یہ مجموعی رجحان مع اپنی احساسی کیفیت کے تصوری احیا کی صورت میں بھی دوبارہ تہیج

ہو جاتا ہے۔ گو بالعموم تصوری احیا کی ناگواری و خوشگواری اتنی شدید نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو کسی نہ کسی حد تک عموماً یہ موجود ضرور رہوتی ہے۔ شعرا اپنے کلام کو موثر بنانے میں اکثر ایسی چیزوں کے ذکر سے کام لیتے ہیں، جن سے خوشگوار ائتلافات وابستہ ہوتے ہیں، مثلاً شراب کے ساتھ مستی کا جو ائتلاف تھا، اس سے کام لے کر مرزا غالب نے بادِ بہار میں کیا مستی پیدا کر دی ہے[1]

ہے ہوا میں شراب کی تاثیر ٭ بادہ نوشی ہے بادپیمائی

یا شہد کے مقابلہ میں شراب کی تعریف کرنا تھی، تو شہد کو "مگس کی قے" کہہ کر ایسی شیریں چیز کو کیسا مکروہ بنا دیا

کیوں رد قدح کرے ہے زاہد ٭ مے ہے یہ "مگس کی قے" نہیں ہے

اس قسم کے اشعار میں ایسی چیزوں کا ذکر کیا جاتا ہے، جو گزشتہ تجربات کی بنا پر اپنے ساتھ ایک خوشگوار یا ناگوار اثر رکھتی ہیں اور اس لئے لازماً ان کا مجموعی نتیجہ بھی یہی ہوتا ہے۔

تصوری لذات و آلام کا ایک نہایت اہم سرچشمہ گزشتہ کامیابوں یا ناکامیوں کی یاد ہے۔ جس قدر ہم مشکلات پر زیادہ غالب رہے ہیں، اسی قدر ان کی یاد زیادہ لذت بخش ہوتی ہے۔ بلکہ جس شے میں ہم کشمکش اور جد و جہد کے بعد کامیابی حاصل کرتے ہیں، اس کا تصوری اعادہ اکثر اصلی تجربہ سے زیادہ لذت بخش اور الم سے پاک ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ گزشتہ رکاوٹوں اور دشواریوں کو جب ہم یاد کرتے ہیں، تو ساتھ ہی ہم کو اس کا بھی شعور ہوتا ہے، کہ ان پر ہم غالب آچکے ہیں، جس سے ان کی ناگواری، اصلی کشمکش کے مقابلے میں بہت ہی کم ہو جاتی ہے ایسی صورت میں ہم کو اپنے گزشتہ تجربہ کے ناگوار اجزا کو زیادہ دیر تک یا تفصیل کے ساتھ ذہن کے سامنے رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان سے ہم صرف اتنا ہی کام لیتے ہیں، جتنا لذت کامیابی کو دوبالا کرنے کے لئے درکار ہے۔ جن چیزوں میں ہم ناکام رہے ہیں، ان کی یاد بھی بار ہا ناگوار ہونے کے بجائے خوشگوار ہی ہوتی ہے، وجہ یہ ہے، کہ امتداد زمانہ کی بنا پر گزشتہ کامیابی و ناکامی سے ہم کو ایک بے تعلقی سی پیدا ہو جاتی ہے، جو بجائے خود ایک طرح کی فتح ہوتی ہے۔ اگر گزشتہ کشمکش اور مشکلات میں کوئی ایسی بات ہو جس کی بنا پر اس کی یاد سے بعد کو بھی ہماری دلچسپی قائم رہے تو یہ یاد مولم ہونے کی جگہ لذت بخش ہوتی ہے[2]۔

---

[1] یہ اردو مثالیں انگریزی کی بجائے استعمال کی گئی ہیں، کہیں غالب کا قدرداں استشہاد کو سمجھ لیا جائے۔ م

[2] الغرض جس گزشتہ ناکامی کا سلسلہ ابھی جاری ہے، تو پھر اس کی یاد لذت بخش نہیں ہوتی

اس کے علاوہ جن واقعات کی ناگواری تصوری احیا کی صورت میں بھی نہیں جاتی، ان کو ہم ہمیشہ کم وبیش بہ آسانی نظر انداز کر جا سکتے ہیں[1]

احساسی کیفیت کے احیا و اعادہ کی نسبت ہم نے جو کچھ کہا ہے، اس میں ایک اہم قید کو ملحوظ رکھنا چاہئے وہ یہ کہ یقین اور تخیل کی صورت میں فرق کرنا ضروری ہے۔ کسی شے کا محض تصوری احضار بجائے خود باعث لذت یا الم ہو سکتا ہے، لیکن اُس کو اس لذت والم کے ساتھ غلط ملط نہ کرنا چاہئے، جو آئندہ خاص حالات کے اندر اس شے کی موجودگی یا ناموجودگی کے یقین سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس لذت کے ہم آئندہ حصول کی توقع رکھتے ہیں، اس کا تصوری احیا اپنی لذت بخشی میں کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ ایک گنجان شہر کا رہنے والا آدمی، درختوں، جنگلوں اور پہاڑوں کے تصور سے محض اپنے عالم تخیل کی جولانی میں لطف اٹھا سکتا ہے۔ لیکن اس لطف میں اُس وقت ایک نیا اضافہ ہو جاتا ہے، جب اُس کو یہ معلوم ہو، کہ آئندہ تعطیل میں کشمیر، سوئٹزرلینڈ یا اسکاٹلینڈ کے مناظر کی سیر کے لئے وہ واقعاً جا سکتا ہے، یا جانے والا ہے۔ بخلاف اس کے جب اس کو نظر آتا ہے کہ یہ لطف اندوزیاں میری مقدرت سے باہر ہیں، تو معاملہ برعکس ہوتا ہے، یعنی لذت میں نہیں بلکہ الم میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص دن بھر کے کام کے بعد شام کو ایک ناول پڑھ رہا ہے، جس میں مچھلی کے شکار اور گرم ممالک کے مناظر کا ذکر دیکھ کر، اس کے ذہن میں یہ تخیل بندھ جاتا ہے، کہ وہ سامان شکار کے ساتھ اسکاٹلینڈ جا رہا ہے، یا اگلے جہاز سے وہ ویسٹ انڈیز کے پرستان کا عازم ہے۔ ابھی شکار وغیرہ کے یہ تخیلات اس کے سامنے ہی ہیں، کہ دفعتہً یاد آتا ہے، کہ صبح پھر اسی پرانے کولھو میں جتنا ہے جس سے اُس کے سارے خیالی پلاؤ کو اچانک سخت صدمہ پہنچتا ہے"، اس صدمہ کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس کی توجہ خیالی دنیا سے ہٹ کر دفعتہً اپنی واقعی حالت پر جاتی ہے، تو نظر آتا ہے، کہ سیر وسیاحت میری مقدرت سے باہر ہے، جس کی بدولت اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر عالم خیال کی لذتوں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ الٹے اپنی یہ بے بسی تکلیف والم کا موجب ہو جاتی ہے۔ اور بالعموم یہی ہوتا ہے۔ کہ جب کسی ایسی خوشگوار چیز کا خیال آتا ہے

---

[1] وارڈ کا مضمون انسائیکلوپیڈیا برٹینکا صفحہ ۷۰

جس کو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ حصول اس کے بس میں نہیں ہوتا، تو یہ خیال لذت کے بجائے الم کا سبب ہوتا ہے۔ ایسی ناقابل حصول چیزوں کی صورت میں اگر ہم تصوری احیا کا لطف اٹھانا چاہتے ہیں، تو اس کے لئے ضروری ہے، کہ ہم بہ تکلف یقین پیدا کرنے کی کوشش کریں، جو اکثر ناممکن ثابت ہوتی ہے ؎

۳۔ خود تصوری فعلیت کی احساسی کیفیت۔ (۱) یقین۔

تصوری فعلیت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک طرف تو یہ حقیقی و واقعی دنیا میں کوئی نیا نتیجہ پیدا کرنا یا اس کے متعلق ہمارے علم میں کوئی اضافہ کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری طرف یہ محض تخیل آفرینی پر مبنی ہوتی ہے ان دونوں کے لذت والم کے اسباب چونکہ ایک ہی ہوتے ہیں اس لئے ان سے الگ الگ بحث کرنا بہتر ہوگا۔ البتہ جو شے اس فعلیت میں معین ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث لذت، اور جو مزاحم ہوتی ہے، وہ دونوں صورتوں میں باعث الم ہوتی ہے ؎

اب پہلے ہم ان تصورات کو لیتے ہیں، جو واقعی نتائج کی پیدائش یا اضافۂ علم کا منشا ہوتے ہیں۔ اس میں اعانت و مزاحمت کی دو صورتیں قرار دی جاسکتی ہیں، ایک مادی اور ایک صوری ؎

مادی رکاوٹوں سے مراد اُن حالات کا تصور یا پیش بینی ہے، جو ہماری کسی تجویز یا خواہش کے پورا ہونے میں واقعتاً مزاحم و سدراہ ہوسکتی ہیں۔ بقول اسپنوزا کے جو شے جسم کی فعلیت میں مانع ہو، وہ ذہن کی فعلیت میں بھی رکاوٹ ڈالتی ہے۔ جو شے کسی تجویز پر عمل درآمد میں مزاحم ہو اس کی پیش بینی اس تجویز کے سوچنے میں بھی مخل ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں کسی تفریحی سفر کی فکر و تجویز میں ہوں اور معلوم ہوتا ہے، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں ہیں، تو یہ شے میرے خیالات و تصورات کے بہاؤ میں اُسی طرح مانع ہوتی ہے، جس طرح کہ ان پر واقعتاً عمل درآمد میں مانع ہوگی۔ جو کچھ مزاحمت کے بارے میں کہا گیا، وہی اعانت پر بھی صادق آتا ہے۔ جو حالات کسی تجویز کو عملی جامہ پہنانے میں آسانی پیدا کرتے ہیں، وہ اسی تجویز کے سوچنے میں بھی معین ہوتے ہیں ؎

بخلاف اس کے صوری اعانت و مزاحمت خود تصورات پر نہیں، بلکہ ان کی روانی یا بہاؤ کی صورت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ واقعی حالات نہیں، بلکہ خود ہماری

نا واقفیت، غلط فہمی یا پراگندہ خیالی ہوتی ہے۔ سوچتے سوچتے جہاں کسی اہم یا نازک موقع پر کوئی شک یا تناقض پیدا ہو، تو سلسلۂ خیال اسی طرح رک جاتا ہے، جس طرح کہ خارج کی کسی واقعی رکاوٹ کے عمل سے۔ مثلاً وہی صورت لو کہ ہم کسی سفر کی تجویز میں ہیں، لیکن اس میں یہ دشواری نہیں، کہ راستہ میں فلاں مقام پر ریل کے اوقات ٹھیک نہیں، بلکہ سرے سے یہ جاننے ہی کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں، کہ اوقات ہیں کیا تو ایسی حالت میں بھی ذہنی فعلیت کی روانی رک جاتی ہے۔ کیونکہ ہمارے مناسب مقصد ریل کا ملنا اور نہ ملنا دونوں باتوں کا احتمال مساوی ہے، لہٰذا اس حیص بیص میں قدرۃً سلسلۂ خیال آگے نہیں بڑھتا۔ اب فرض کرو کہ ایک شخص کہتا ہے، کہ گاڑی کے اوقات حسب منشا ہیں اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں اور میرے نزدیک دونوں واقف کار ہیں، تو حیص بیص و تذبذب کی یہ تکلیف اور زیادہ سخت ہو جاتی ہے۔ ایک کا بیان ذہنی فعلیت کو آگے بڑھاتا ہے، اور دوسرے کا بیان اس کا پاؤں پکڑ لیتا ہے ؎ "نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن"۔ اس کے بعد اگر بالآخر ہم کو یہ قطعی طور پر پتہ چل جاتا ہے کہ گاڑی ٹھیک اُسی وقت جاتی ہے جبکہ ہم جا رہے ہیں تو اس کشمکش سے رہائی ہو جاتی ہے اور سلسلۂ خیال آگے چل پڑتا ہے، جس سے نہایت درجہ خوشی و لذت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اگر ہم تعارض و تذبذب کے بغیر کسی اہم و پیچیدہ تجویز کے تمام ذہنی مراحل آسانی و استواری کے ساتھ طے کر لیتے ہیں، تو اس سے لذت ملتی ہے کو

الم کا ایک اور صوری سبب، وہ جدوجہد ہے، جو ہم کو ایسی چیزوں کے مابین ربط و تعلق دریافت کرنے کے لئے کرنا پڑتی، جو باوجود کوشش کے بے جوڑ اور نامربوط معلوم ہوتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً وہ ہوگی، جبکہ ہم کسی دوسرے کے سلسلۂ خیال کو، اس کی تقریر یا تحریر کے ذریعہ سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ یہ جو کچھ کہتا ہے، ہم اُس میں منطقی ربط تلاش کرتے ہیں، لیکن اگر اس کا بیان اُلجھا ہوا ہو، یا مضمون ہماری سمجھ سے باہر ہو، تو بجائے ربط کے بے ربطی نظر آتی ہے، اور جس قدر اس میں ربط پیدا کرنے کے لئے ہم کو زیادہ زور لگانا پڑتا ہے، اسی قدر زیادہ تکلیف ہوتی ہے۔ اسی طرح اُس وقت ہم کو بڑی مسرت ہوتی ہے، جبکہ ایسے واقعات جن کو ہمارا ذہن اب تک غیر مربوط سمجھتا رہا ہے، کسی ایک نقطۂ نظر کے اندر آجاتے ہیں، اور یہ معلوم

ہو جاتا ہے، کہ سب کے سب ایک ہی اصول کے مختلف جزئیات ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں ذہنی فعلیت کی استعداد بڑھ جاتی ہے "جب بظاہر مختلف و غیر مربوط جزئیات کے اندر ہم کو کسی واحد و مشترک اصول کا پتہ لگ جاتا ہے، تو ہماری توجہ پراگندہ ہونے کے بجائے ایک ہی مرکز پر آجاتی ہے، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا ایک بڑا میدان ہمارے سامنے آگیا ہے"[1]

ہم نے جو عام اصول قرار دیا ہے، کہ ذہنی فعلیت میں مزاحمت و دشواری مولم ہوتی ہے، اور اعانت و آسانی لذت بخش ہوتی ہے، یہ بجائے خود صحیح ہے، لیکن بعض پیچیدگیوں کی تشریح ضروری ہے، ورنہ غلط مبحث کا اندیشہ ہے۔ سب سے پہلے تو یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ کسی مقصد کے حصول میں جو رکاوٹ پیش آتی ہے، لازمی نہیں، کہ وہ ذہنی فعلیت کو منقطع ہی کردے۔ جو چیز درحقیقت مولم ہوتی ہے، وہ یہ کہ ایسی حالت میں آدمی کو گویا ایک آہنی دیوار سے مقابلہ پڑجاتا ہے لیکن ساتھ ہی ایسی رکاوٹ کی صورت میں، خواہ وہ مادی ہو، یا صوری، یہ بھی ہوسکتا ہے، کہ تصورات کی روانی بند ہونے کے بجائے اور تیز ہوجائے۔ جس طرح کہ پہاڑ پر چڑھنے کے خطرات چڑھنے والے کی جسمی و ذہنی فعلیت کو بڑھا دیتے ہیں۔ آدمی جس دشواری کے مقابلہ میں اپنے کو بےبس پاتا ہے، وہ اسی نسبت سے اس کے لئے مولم ہوتی، جس نسبت سے کہ وہ طلب قوی ہوتی ہے، جس کو یہ ہٹاتی ہے۔ بخلاف اس کے جو دشواری اس کی قوتوں کو زیادہ ابھارتی اور مختلف صورتوں سے کام میں لاتی ہے، وہ الم کے بجائے لذت کا باعث ہوسکتی ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ واقعاً یہ لذت کا باعث ہوگی یا نہیں، تو اس کا انحصار مخصوص حالات پر ہوتا ہے۔ ہمارے مقاصد کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ایک تو وہ، جن میں کہ نفس مقصد ہی میں یہ بات داخل ہوتی ہے، کہ اس کو ایک خاص طور پر خود ہماری فعلیت کے ذریعہ سے حاصل ہونا چاہیئے، اور دوسرے وہ، جن میں کہ خود ہمارے عمل کی شرکت وعدم شرکت کا کوئی خاص لحاظ نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ہم پتھر سے کسی نشانہ کو مارنا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو کوئی تشفی نہ ہوگی، کہ کوئی دوسرا شخص ہماری طرف اس کو مار دے، یا ہم

[1] وارڈ، انسائکلوپیڈیا برٹانیکا صفحہ ۵۷۳

نشانہ کے قریب جا کر پتھر کو اس پر رکھ دیں۔ اسی طرح چیستاں کے بوجھنے میں اس سے ہم کو بہت ہی کم تشفی ہوتی ہے، کہ کوئی دوسرا شخص بنا دے، کیونکہ اس کی لذت تو اسی میں ہوتی ہے، کہ ہم خود بوجھیں۔ بخلاف اس کے اگر ہم بھوکے ہیں، اور کھانا چاہتے ہیں، تو اس سے ہم کو پوری تشفی ہو جاتی ہے، کہ پکا پکایا کھانا ہمارے سامنے دسترخوان پر آجائے۔ اس واقعہ سے ہماری تشفی میں مطلق کمی نہیں ہوتی جو ہم نے خود نہیں پکایا ہے۔ بلکہ اگر ہم کو خود پکانا پڑے، تو اکثر حالتوں میں، اس سے ہمارا لطف کم ہو جاتا ہے ؁

ہم نے ان دونوں قسموں میں مقابلہ صرف اس لئے کیا ہے، تاکہ ان کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے، لیکن جہاں تک واقعات کا تعلق ہے، زیادہ تر یہ دونوں ایک ساتھ ہی پائی جاتی ہیں۔ یعنی کچھ تو ہماری تشفی آخری نتیجہ کے حصول پر مشتمل ہوتی ہے، جس کو مادی مقصد کہا جا سکتا ہے، اور کچھ عمل حصول پر مبنی ہوتی ہے، جس کو صوری مقصد سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ فرض کرو کہ اوڈیپس کو چیستان بوجھنے سے دلچسپی تھی، اور معمولاً اس کو خود ہی بوجھنے سے تشفی ہوتی تھی۔ لیکن جب اس کو ابوالہول سے پالا پڑا تو اس کی اصلی تشفی تھیبس کی نجات اور اپنی جان بچانے میں تھی۔ معمولاً چیستاں کے بوجھنے میں دشواری کا پیش آنا اوڈیپس کے لئے لذت کا ایک ذریعہ ہو سکتا تھا، کیونکہ اس سے اپنی ذہنی قوتوں کی آزمائش کا اس کو زیادہ موقع ملتا تھا۔ لیکن ابوالہول جو چیستاں بجھانا چاہتا تھا، اس کے حالات معمول سے مختلف تھے، کیونکہ اس کے بوجھنے پر تھیبس کی فلاح اور اپنی زندگی کا دار و مدار تھا۔ اور ظاہر ہے، کہ یہ مقاصد اپنی ذہنی قوتوں کی داد دینے کے مقابلہ میں بہت زیادہ اہم تھے۔ لہذا اس صورت میں چیستاں کی دشواری جس قدر حصول مقصد کو مشتبہ کرتی، اسی قدر خالص الم کی موجب ہوتی، اور ذہنی دشواریوں پر غالب آنے کی معمولاً اوڈیپس کو جو لذت حاصل ہوا کرتی تھی، وہ ایسی حالت میں دب گئی ہوگی ؁

مختصر یہ کہ رکاوٹ کے مقابلہ میں طلب کے جاری رہنے سے، چونکہ بیکار محنت پڑتی ہے، اس لئے جس قدر طالب اپنے کو اس رکاوٹ کی بنا پر بے بس پاتا ہے، اسی قدر لازماً تالم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جہاں تک یہ رکاوٹ طالب کو اس پر غالب آنے کے اسباب و ذرائع اختیار کرنے پر ابھارتی ہے، وہاں تک چونکہ یہ ذہنی فعلیت کو تیز کرتی ہے، اس لئے موجب لذت ہوتی ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اگر رکاوٹ ایسی ہو جس سے

کہ آخری نتیجہ یعنی مادی مقصد کے حصول میں اشتباہ پڑتا ہو، تو اس سے الم کی ایک وجہ پیدا ہو جاتی ہے۔ جس قدر یہ اشتباہ قوی اور مادی مقصد اہم ہوتا ہے، اسی قدر الم زیادہ ہوتا ہے ۔

کسی فعلیت کی رکاوٹ اور اس میں کمی یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔ رکاوٹ جو کسی سلسلۂ خیال کو آگے نہیں بڑھنے دیتی، اس کا پہلا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ میلانِ طلب کو زیادہ شدید کر دیتی ہے۔ اور اس شدت میں کمی ہمیشہ تدریج ہوتی ہے، یہاں تک کہ اس کی جگہ کوئی اور فعلیت لے لیتی ہے۔ جس قدر طلب زیادہ قوی ہوتی ہے، اسی قدر اس کی شدت کے کم ہونے میں زیادہ وقت لگتا ہے ۔

رکاوٹ کا دور ہونا، خواہ وہ اپنے عمل سے ہو یا خارجی اسباب سے، بہرحال باعث لذت ہوتا ہے۔ یہ لذت اس الم کے محض مساوی نہیں ہوتی۔ جو رکاوٹ یا مزاحمت سے پیدا ہوا تھا، بلکہ کبھی اس سے کم ہوتی ہے، اور اکثر زیادہ جب تکلیفِ مزاحمت زیادہ طویل و شدید نہیں ہوتی، تو اس کے دور ہونے کی لذت اکثر زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ شطرنج کی کسی چال میں جو دشواری پیش آتی ہے، گو کچھ دیر تک اُس کا کوئی حل نہیں سوجھتا، لیکن جب سوجھ جاتا ہے، تو اس کی مسرت اپنے ماقبل کی تکلیف کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر مثلاً ضلع جگت کی صورت ہے، جس میں ذہن کو بالکل بے جوڑ چیزیں ملانا پڑتی ہیں۔ اور قدرۃً روانی خیال میں ایک روک سی پیدا ہو جاتی ہے، لیکن یہ روک اس قدر عارضی و ضعیف ہوتی ہے، کہ کسی ایسی شے کی بہ مشکل ہی باعث ہوتی ہے، جس کو الم سے تعبیر کیا جا سکے۔ بااین ہمہ اس سے لطف اچھا خاصا حاصل ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ ایسی صورتوں میں جو خفیف سی مزاحمت رونما ہوتی، چونکہ وہ فوراً ہی دور ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کا نتیجہ بجز لطف اندوزی کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتا ۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے، کہ جو اسباب ذہنی فعلیت میں معین ہوتے ہیں، وہی اس کے تہیج کا اصلی باعث بھی ہو سکتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک شخص دفعتۃً مفلسی سے دولتمند یا دولتمند سے مفلس ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت کا ایک اثر تو یہ پڑ سکتا ہے، کہ افلاس کے زمانہ میں جو خواہشیں اس کے دل میں موجزن رہا کرتی تھیں ان کی تشفی کا

میدان کھل جاتا ہے۔ لیکن انکے علاوہ بہت سی ایسی خواہشیں یا میلانات ابھر آتے ہیں جو پہلے نسبتہً مخفی تھے، کچھ تو اس وجہ سے کہ ان کی جگہ ان سے زیادہ ضروری میلانات نے لے رکھی تھی، اور کچھ اس وجہ سے کہ ان کے پورا کرنے کی استطاعت نہ تھی لیکن جب دولت ان کی تشفی کا دروازہ کھول دیتی ہے، تو یہ ابھر آتی ہیں۔ اسی طرح دوسری صورت میں یعنی جب دولتمند آدمی مفلس ہو جاتا ہے، تو نہ صرف بہت سے پیش نظر حوصلوں اور آرزوؤں پر پانی پڑ جاتا ہے، بلکہ اس کی امیرانہ زندگی کی بہترین عادتیں ایسی ہوتی ہیں، جن کا پہلے کوئی جلی شعور نہ تھا، لیکن جب افلاس کی بدولت ان میں رکاوٹ پیش آتی ہے، تو یہ شعوری طلب و احتیاج بن جاتی ہیں۔ اور جو شے ان کی تشفی میں مانع ہے وہی ان کے وجود کا بھی باعث ہوتی ہے ۔

۴۔ خود تصوری فعلیت کی احساسی کیفیت (۲) تخیل	تخیل کی ایک عام خصوصیت یہ ہے، کہ اس کا کوئی مادی مقصد نہیں ہوتا۔ نفس تصوری عمل کا پورا کرنا بس یہی مقصد ہوتا ہے، اپنے علم میں کوئی اضافہ یا واقعی دنیا میں کوئی نتیجہ پیدا کرنا پیش نظر نہیں ہوتا۔ لذت بخشی کے لئے تخیل کی یہ خصوصیت بہت مفید ہے۔ مادی اغراض

و مقاصد کی طلب میں چونکہ اُن واقعی حالات کے تابع رہنا پڑتا ہے، جن پر ان مقاصد کا حصول موقوف ہے۔ اس لئے لازماً ان موانع و مشکلات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے، جو عالم واقعی کی طرف سے پیش آتے ہیں۔ بخلاف اس کے تخیل کے حالات خود اپنے نفس ہی کے عائد کردہ ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ہم خیالی دنیا میں اپنے کو رستم سمجھ لیں، اور پھر یہ خیال باندھیں کہ ایک شیر سے مٹ بھیڑ ہو گئی ہے، تو تخیل میں اس کو اپنی رستمی کے سامنے بکری سمجھ کر چیر پھاڑ بھی ڈال سکتے ہیں۔ لیکن اگر واقعاً کسی شیر سے مقابلہ کا اندیشہ ہو تو خود اپنی جان بچانے کی فکر پڑ جاتی ہے۔ تخیل میں ہم کو اختیار رہتا ہے، کہ صرف ایسے ہی مواقع کو سامنے آنے دیں، جن پر ہمارے تخیلی حالات آسانی سے غالب آ سکتے ہوں، اور اس طرح بحیثیت مجموعی ہم اپنی لذت میں اضافہ کر سکتے ہیں ۔

البتہ تخیل کی صورت میں بھی تصورات کے مابین ایک خاص ربط و تعلق یا مناسبت کا پایا جانا لازمی ہے۔ کیونکہ صریحی تناقضات اس میں بھی اسی طرح رکاوٹ کی تکلیف کا باعث ہوتے ہیں، جس طرح کہ عملی مقاصد کے حصول یا طلب علم کی صورت میں ۔

منطقی بے ربطی کے علاوہ، جو صریحی تناقض یا شک سے پیدا ہوتی ہے، ایک اور قسم کی بھی بے ربطی ہوتی ہے، جو کسی شے کے واقعی وجود یا عدم وجود سے قطع نظر کر کے نفس اس کا تصور قائم کرلینے ہی پر اثر رکھتی ہے۔ کسی شے کی ساخت اور اس کی غرض میں جو نامناسبت پائی جاتی ہے، وہ اسی تحت میں داخل ہے۔ مثلاً زمین پر پتھر وغیرہ کا فرش چونکہ چلنے کی غرض سے بچھایا جاتا ہے، اس لئے وہ جس قدر ہموار ہو، بہتر ہے۔ لیکن اگر اس فرش پر ایسی پچی کاری کر دی جائے، جو دیکھنے میں ابھری ہوئی معلوم ہو، تو آنکھوں کو ناگواری ہوتی ہے۔ گو ہم اچھی طرح جانتے ہوں کہ واقعتاً یہ فرش بالکل ہموار ہے، پھر بھی بظاہر اس کا ناہموار نظر آنا، فرش کا جو تصور ہے، اس میں خلل انداز ہوتا ہے۔ اسی طرح کتابوں کا شیدائی اگر کسی پسندیدہ کتاب کو الماری میں الٹا رکھا ہوا دیکھتا ہے، تو اس کی طبیعت بے چین ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی ناگواری و بے چینی کسی شے کے محض خلاف عادت ہونے سے بھی پیدا ہوسکتی ہے۔ مثلاً[1] لکھنؤ والے، جو سانس کو مؤنث استعمال کرنے کے عادی ہیں۔ وہ جب کسی دہلی والے سے اس کو مذکر سنتے ہیں، تو برا معلوم ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا ناول یا ڈرامے کے کسی شخص کی سیرت میں اگر یکسانی و ہمواری نہ پائی جاتی ہو، تو گو اس کے افعال میں کوئی منطقی تناقض نہ ہو، تاہم یہ بے جوڑ سے ضرور معلوم ہوتے ہیں، جس سے تصورات کی روانی پر اثر پڑتا ہے۔ اس قسم کی بے ربطی تصوری عملیت کی تمام صورتوں میں ہوسکتی ہے۔ لیکن یہاں تخیل کے تحت میں اسی واسطے ہم نے اس کو لے لیا ہے، کہ اس کا اثر وجود و عدم وجود کے یقین سے قطع نظر کر کے نفس تصورات من حیث تصورات کی روانی پر پڑتا ہے۔

۵۔ عواطف و جذبات اوپر کتاب سوم (حصہ ۲، باب ۵) میں جذبات پر چونکہ پوری بحث ہوچکی ہے، اس لئے یہاں ان کی نسبت کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں جو کچھ ادراکی عمل کے متعلق بیان کیا جاچکا ہے وہی ضروری ترمیم کے ساتھ تصوری عمل پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ادراکی سطح پہ خطرہ کی واقعی موجودگی خوف کا باعث ہوتی ہے اور تصوری سطح پر اس خطرہ کی پیش بینی کا یہی اثر ہوتا ہے۔ جذبہ کی تمام خصوصیات عامہ

[1] مثال بدل دی گئی ہے۔ م

جن کا کتاب سوم (حصہ ۲ باب ۵) میں ذکر آچکا ہے، یکساں طور پر ادراکی و تصوری عمل پر صادق آتی ہیں۔

صرف ایک شے ایسی ہے، جس پر یہاں ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت ہے۔ ہم کو معلوم ہو چکا، کہ جہاں تک جذبات کی بنیاد عصوی تغیر پر نہیں ہے، ان کی نوعیت بالعموم ایک طفیلی کی سی ہوتی ہے۔ یعنی یہ زیادہ تر ثانوی واقعات کی حیثیت رکھتے ہیں اور مخصوص نوعی میلانات کے تابع ہوتے ہیں۔ مثلاً کتے کو ہڈی چھن جانے پر جو غصہ آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس میں پہلے ہی سے غذا کی مخصوص اشتہا یا ایک نوعی میلان موجود ہوتا ہے۔

تصوری سطح پر اس قسم کے جو نوعی میلانات پائے جاتے ہیں وہ ادراک کے ابتدائی میلانات کی بہ نسبت بہت زیادہ متنوع و پیچیدہ ہوتے ہیں۔ تمام ایسے مختلف تصوری نظامات، جو ذہن و خارج کی تصوری تشکیل میں نشو و نما پاتے ہیں اپنا ایک طلبی پہلو ضرور رکھتے ہیں۔ ہر نظام تصورات خاص حالات کے اندر ایک خاص طریقہ پر عمل و احساس کا رجحان رکھتا ہے۔ ان تصوری نظامات کا عام نام عواطف ہے، اور جذبات ان ہی عواطف کا گویا ایک شاخسانہ ہوتے ہیں۔

جذبات و عواطف میں اس تفریق کی اولیت کا فخر مسٹر شانڈ کو حاصل ہے جس کی بہترین توضیح خود موصوف کے الفاظ میں یہ ہے، کہ جذبات "ایک معنی کر کے صفات کی حیثیت رکھتے ہیں، جو نسبتاً اپنے سے زیادہ مستقل و پائدار احساس کی توصیف کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے عواطف، مثلاً دوستوں کی محبت، گھر کی محبت، اور تمام ایسے احساسات جن کو ہم لفظ محبت یا دلچسپی سے تعبیر کر سکتے ہیں، جیسے کہ علم کی محبت، نیکی کی محبت، ہنر کی محبت، کتابوں سے دلچسپی، پیشہ سے دلچسپی، اپنی ذات سے دلچسپی وغیرہ، یہ محض صفات نہیں بلکہ نسبتاً ایسے مستقل و قائم بالذات موصوفات یا پیچیدہ کل کی حیثیت رکھتے ہیں، جو بالقوۃ جذبات کے تمام ممکن جزئیات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جس شے سے ہمکو محبت ہوتی ہے..... یہ اگر موجود ہو، تو خوشی ہوتی ہے نہ موجود ہو تو آرزو ہوتی ہے اس کے ملنے کی توقع امید کے باعث اور اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ بیم کا موجب ہوتا ہے، اس میں کوئی غیر متوقع تبدیلی ہو، تو اچنبھا یا تعجب ہوتا ہے۔ اس سے ہماری دلچسپی

کی راہ میں اگر کوئی خلل یا مزاحمت ہو، تو غصّہ پیدا ہوتا ہے اور اگر اس مزاحمت پر غلبہ فتح حاصل ہو، تو ترفع کی مسرت ہوتی ہے۔ آرزو کے پورے ہونے سے تشفی، نہ پوری ہونے سے مایوسی ہوتی ہے محبوب شے کے ضایع یا خراب ہونے پر تاسف، پھر اسکے مل جانے یا ٹھیک ہوجانے پر شادمانی ہوتی ہے، اور اس کی خوبی و عمدگی پر تحسین و آفریں کو جی چاہتا ہے۔ محبت و دلچسپی کے تمام عواطف میں جذبات کا یہ سلسلہ اپنے مناسب حالات کے مطابق واقع ہوتا رہتا ہے۔[1]

بعینہٖ یہی جذبات بصورت معکوس نفرت و کراہت کی حالت میں پیدا ہوتے ہیں یعنی مکروہ چیز کی موجودگی میں لذت کے بجائے الم ہوتا ہے۔ اس کے حاصل کرنے کی نہیں بلکہ اس سے بھاگنے کی آرزو ہوتی ہے..... رنج و تاسف اس کے ضائع و خراب ہونے پر نہیں بلکہ اچھی حالت میں ہونے پر ہوتا ہے[2] وقس علیٰ ہذا۔

جذبات و عواطف کا فرق بڑی حد تک بالقوہ و بالفعل یا رجحان و وقوع کا فرق ہے۔ مثلاً دوستی کے عواطف کو لو کہ بہ وقت واحد ان کا مجموعی شعور و تجربہ نہیں ہوسکتا، بلکہ کسی وقت حالات کے مطابق ان کے ایک ہی پہلو کا احساس ہوتا ہے اور کسی وقت دوسرے کا۔ فرض کرو کہ اگر ہم اپنے کسی دوست سے جدا ہو رہے ہیں تو اس وقت رنج کا احساس ہوگا۔ لیکن اگر ایک مدت کی جدائی کے بعد ہم اس سے عنقریب ملنے والے ہوں تو خوشی ہوگی۔ یہ رنج و خوشی واقعی تجربات ہیں، مگر وہ عاطفہ جو ان دونوں کا منشا ہے، یا دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے، اس کا ایک ساتھ تمام و کمال واقعی تجربہ نہیں ہوسکتا۔ یہ ایک پیچیدہ جذبی رجحان ہوتا ہے، جو مختلف حالات کے اندر مختلف طریقہ سے ظہور کرتا ہے انھی مختلف ظہورات کا نام جذبات ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں، جہاں تک واقعی تجربہ کا تعلق ہے، عاطفہ جذبات کی ایک کثیر تعداد کو مشتمل ہوتا ہے، جن میں وقتاً فوقتاً یہ اپنے کو ظاہر کرتا رہتا ہے۔ لیکن اس میں ایک اہم قید لگا دینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تمام عواطف ایک ہی طرح کے جذبات میں ظاہر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ بلکہ اس کے برخلاف، جس عاطفہ پر کوئی جذبہ موقوف ہوتا ہے، اس کے اختلاف کے لحاظ سے اس میں نوعی طور پر فرق

---

[1] character & emotions (سیرت و جذبات) رسالہ مائنڈ جدید سلسلہ (اپریل ۱۸۹۶ء) صفحہ ۲۱۶-۲۱۸

[2] کتاب سوم حصۂ دوم باب ۳

پڑجاتا ہے، حتیٰ کہ یہ فرق اتنا اہم ہوسکتا ہے، کہ جذبہ کا نام ہی بدل جائے ؎
اس کی خاص مثال اُن جذبات کا باہمی فرق ہے جن کا تعلق علی الترتیب شخصی اور غیر شخصی موجودات سے ہوتا ہے۔ عام اشیا کی محبت سے جو جذبات ہمارے اندر پیدا ہوتے ہیں، انھیں کا تعلق اگر کسی انسان کے ساتھ محبت یا نفرت سے ہو، تو اس سے نئی نئی تفریقات پیدا ہو جاتی ہیں۔ رنج و خوشی، امید و بیم، غصہ و افسوس وغیرہ کے جو جذبات مختلف حالات میں مرغوب و پسندیدہ اشیاء کے متعلق پیدا ہوتے ہیں، وہی اشخاص کے متعلق بھی ان سے محبت کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن اس صورت میں ہمدردی کا جو خاص جذبہ رونما ہوتا ہے، وہ نیا ہوتا ہے۔ بے جان اشیا، فنی مصنوعات یا علمی ایجادات وغیرہ کی محبت میں، جس چیز کو ہم جذبۂ ہمدردی سے قریب تر یا ملتا جلتا قرار دے سکتے ہیں، وہ وہ دلچسپی ہے جو ہم ان کے بقا و ترقی یا اضافۂ حسن و خوبی میں لیتے ہیں، اور وہ تکلیف، جو ہم کو ان کے فنا و تنزل یا نقص و خرابی سے پہنچتی ہے۔ اب فرض کرو کہ یہ اشیا شاعر الذات ہوتیں، جن کو خود اپنے بقا و ترقی سے خوشی اور فنا و تنزل سے غم ہوتا، تو اس صورت میں ایک ہی چیز کے متعلق دو ذی شعور ہستیوں میں ایک ہی طرح کا احساس یا جذبۂ ہمدردی پیدا ہوتا، چنانچہ انسانوں میں باہم جو محبت ہوتی ہے، وہ لازماً ہمدردی کا باعث ہوتی ہے، اور اس صورت میں رحم کا جو جذبہ پیدا ہوتا ہے، وہ محض اس تکلیف سے جداگانہ ہوتا ہے، جو کسی بے جان چیز کو ضرر یا نقصان پہنچنے سے محسوس ہوتی ہے ؎
"اسی طرح محبوب اشیا کی خوبی و عمدگی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ محبوب اشخاص کی صورت میں عزت و احترام کے نئے جذبات میں ترقی کر جاتی ہے۔ عزت تو اس حالت میں جبکہ یہ خوبی و عمدگی تعجب انگیز نہ ہو، اور احترام اس حالت میں، جبکہ اس کی حیثیت اخلاقی تفوق و برتری کی ہو ؎
"سب سے آخر اُس رنج و تاسف کو لو، جو ہماری کسی محبوب شے کو خود ہم سے نقصان یا ضرر پہنچ جانے پر ہوتا ہے۔ اگر یہ ضرر کسی محبوب شخص کو پہنچا ہے، اور جس فعل سے پہنچا ہے، وہ اتفاقی نہیں بلکہ غصہ یا ناراضی کا نتیجہ ہے، تو اس سے ندامت اور توبہ کے نئے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ تو یہ رنج و افسوس کے عام جذبہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ اپنی ایک مخصوص جداگانہ نوعیت رکھتا ہے، جس میں خود اپنے کو ملامت کے ساتھ

تلافی مافات کی کوشش اور یہ عزم شامل ہوتا ہے، کہ آئندہ ایسا ہرگز نہ کریں گا۔ عملی ہوا
ندامت بھی اپنی ایک مخصوص نوعیت رکھتی ہے جس میں خوف، بلکہ ہول تک شامل ہوتا ہے
اس میں اپنے کئے پر افسوس ہوتا ہے، لیکن اس کی تلافی کی امید نہیں ہوتی، بلکہ ایسی
شدید مایوسی ہوتی ہے، جس سے گریز کی کوئی صورت نہیں نظر آتی ہے۔

لہ کتاب سوم حصۂ دوم باب صفحہ ۲۱۸ -

فیصلۂ ارادی

۱۔ طلبی ارتقا

طلبی ترقی غیر منفک طور پر وقوفی ترقی کے ساتھ وابستہ ہے۔ مجرد طلب کی ہم دو قسمیں کر سکتے ہیں ایجابی و سلبی یعنی اشتہا و اجتناب نیز شدت و ثبات کے مختلف مراتب اور کیفیتِ احساسی کے لحاظ سے بھی ہم اس میں فرق کر سکتے ہیں باقی ان کے علاوہ طلبی شعور میں جو کچھ فرق کیا جاتا ہے، وہ تمام تر وقوفی شعور کا فرق ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا، کہ طلب وقوف پر منحصر یا اس کے مقابل میں کوئی ثانوی شے ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے، کہ طلب اور وقوف ایک ہی عمل کی دو صورتیں یا دو جہات ہیں۔ وقوف اس عمل کی نوعیت متعین کرتا ہے، اور طلب کے بغیر کوئی عمل ہی نہ ہوتا، جس کی نوعیت متعین کی جاتی۔

لہٰذا اس نقطۂ نظر سے کہ طلبی عمل عام ذہنی ترقی کے مختلف درجات سے وابستہ ہوتا ہے، ہم خود اس عمل کے بھی مختلف مراتب و درجات قائم کر سکتے ہیں۔ ادراک کے درجہ میں ادراکی تہیج پایا جاتا ہے، جس میں جبلی تہیجات بھی داخل ہیں۔ اس کی عام خصوصیت یہ ہے، کہ جس فعلیت کو یہ مستلزم ہوتا ہے وہ خارجی ارتسامات کے مناسب فوراً جسمی حرکات کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

ادراکی تہیج اپنی اصلی نوعیت کو فنا کئے بغیر ایک خاص حد تک تصوری پیش بینی یا توقع کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لیکن اُس وقت ہم علاوہ ایک بلند سطح یا اعلیٰ درجہ پر پہنچ جاتے ہیں

جب کہ تصورات "ماتینے" مستقل بالذات ہو جاتے ہیں، کہ ان کا سلسلہ تمام تر وقتی حالات کی پیداوار نہیں ہوتا۔ جبکہ ہم ایسے تجربات سے دوبارہ گزرنے کی خواہش کر سکتے ہیں جن کے یاد دلانے کے لئے واقعتاً کوئی شے سامنے نہ موجود ہو۔[1] یعنی کسی غایت کا محض تصور اس کے حصول کی ابتدائی کوشش وفعلیت کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اور یہ فعلیت بجائے خود کلاً یا جزاً سلسلۂ تصورات کی شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یہی وہ درجہ ہے، کہ جس میں خواہش کا لفظ اپنے صحیح معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ باقی ادراکی طلبوں کا بہتر نام تہیجات ہے ؎

خواہش کی اعلیٰ صورتیں تصوری فکر کی ترقی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں۔ تعمیم یا کلیات سازی کا عمل طلب کے کلی میلانات اپنے ساتھ لاتا ہے۔ جزئی نتائج اور خاص خاص افعال کے بجائے ہم کردار کے کلی اصول وقواعد پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تصوری تشکیل ہمارے سامنے ایسے مقاصد پیش کرتی ہے، جو پہلے کبھی نہیں پورے ہوئے ہیں۔ یہ مقاصد ایسے پیچیدہ ہو سکتے ہیں کہ ان کا حصول موقع پیدا ہو لے پر بہیم کوشش وفعلیت کے ذریعہ بتدریج ہی ممکن ہوتا ہے۔ جیساکہ کسی کتاب کے لکھنے یا بعض اوقات اس کے پڑھنے میں ہوتا ہے۔ بعض تصوری مقاصد ایسے ہوتے ہیں، جن کو آدمی خود اپنی انفرادی زندگی میں نہیں حاصل کر سکتا۔ بلکہ ان کی تکمیل میں اُس کا جو حصہ ہوتا، صرف اسی کو پورا کر سکتا ہے۔ کبھی اس میں شک ہوتا ہے، کہ آیا یہ مقاصد پوری طرح حاصل ہو بھی سکتے ہیں، بلکہ کبھی تو اسی کا یقین ہوتا ہے، کہ نہیں پوری طرح نہیں حاصل ہو سکتے۔ مقاصد کی یہی آخری صنف وہ بلند ترین مقاصد ہیں، جن کو بالعموم "نصب العین" سے تعبیر کیا جاتا ہے ؎

۲۔ تعقل ذات کا طلبی پہلو

ذات، جس کو "میں" (انا۔ م) سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کے تعقل میں افراد کی گزشتہ، موجودہ اور آئندہ ساری انفرادی زندگی داخل ہے۔ نیز اس زندگی کے تمام ممکن وقابل تخیل تغیرات یا ترقیاں بھی اس میں شامل ہیں۔ یہ تو ہم پہلے ہی بیان کر آئے ہیں کہ ذات کے اس پیچیدہ تصور کا نشوونما کیسے ہوتا ہے۔ یہاں ہم کو یہ بتلانا ہے، کہ ارادہ کے جو صحیح معنی ہیں، جس میں تامل اور پسند یا اختیار داخل ہے اس کی آفرینش وابتدا کی توجیہ ذات ہی کے نشوونما یا ترقی سے

---

[1] وارڈ صفحہ ۲۸۸

ہوتی ہے۔

ارادی فعل کو تہیجی افعال سے، اور تامل کو تہیجی میلانات کے تعارض و تضادم سے صاف طور پر علیحدہ و ممتاز کرلینا چاہیئے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تہیج کے ماتحت جو صادر ہوتا ہے، وہ طلب کے کسی منفرد میلان کا نتیجہ ہوتا ہے، بخلاف اس کے ارادی فیصلہ میں پہلے اپنی ذات کے پورے نظام میلانات کے لحاظ سے خاص خاص طلبوں اور ان کے نتائج پر غور کیا جاتا ہے۔ جب دو بے تعلق تہیجات، متضاد راہ عمل کے مقتضی ہوتے ہیں، اس صورت میں اگر ذات کا تعقل بیچ میں نہ آجائے، تو ان دونوں کا باہمی تعارض بس ایک میکانکی حیثیت رکھتا ہے، جس میں محض حیوانی قوت کی زور آزمائی ہوتی ہے اس کی مثالیں بعض اوقات بچوں میں اور حیوانات میں ملتی ہیں۔ ان کی ذہنی حالت دو قسم کے افعال کے مابین جھولے کے اُتار چڑھاؤ کی سی ہوتی ہے، جس میں باری باری سے ایک اوپر جاتا دوسرا نیچے آتا ہے، کبھی ایک غالب آتا ہے، کبھی دوسرا "دو کسی بچہ کے سامنے جب دفعتہً کوئی اجنبی کتا آجاتا ہے، تو اسکی طرف بڑھنے اور اس سے بھاگنے کا ہیجان جلد جلد یکے بعد دیگرے پیدا ہوتا ہے۔ یہ کتے کی طرف بڑھتا ہے، پھر اپنے باپ کی طرف بھاگتا ہے، پھر کتے کی طرف جاتا ہے، پھر لوٹتا ہے، اسی طرح کرتا رہتا ہے"[1] پروفیسر سٹنر کا بیان ہے، کہ ایک دفعہ اس کے دل میں "اپنے داھنے ہاتھ کی طرف دروازہ بند کرنے اور بائیں کی طرف ٹائپ رائٹر کے میز پر بیٹھنے کے دو تہیجات پیدا ہوئے" جس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ دفعتاً ایک بار داہنی جانب دروازے کی سمت بڑھا، اور پھر اس کو بند کئے بغیر دفعتہً ٹائپ رائٹر کی طرف مڑگیا،[2] ہم سبھوں کو اس قسم کے اپنے اپنے کچھ نہ کچھ تجربات یاد ہو نگے۔

لیکن تامل کی صورت اس قسم کے متضاد جھکولوں کی سی نہیں ہوتی، کہ گویا کسی شے کو رسی سے کھینچا جارہا ہے۔ اور اس تامل سے آدمی جس فیصلہ پر پہنچتا ہے تو وہ محض کسی ایک منفرد تہیج کا دوسرے پر غلبہ نہیں ہوتا۔ ارادی فعل متعارض میلانات میں سے کسی

---

[1] سٹنر کی پرائمر آف سائکالوجی و قاعدۂ نفسیات، صفحہ ۲۴۶

[2] ایضاً صفحہ ۲۴۷

ایک کے غلبہ کا نہیں، بلکہ اس ترجیح کا نتیجہ ہوتا ہے، جو ہم ایک فعل کو دوسرے پر دیتے ہیں۔ اس فرق کی بنیاد تعقلِ ذات کی فاعلی حیثیت ہے۔ جس میں ذات فاعل سے قطع نظر کرکے "یہ" یا "وہ" کی دو شقوں کا سوال نہیں ہوتا، بلکہ سوال یہ ہوتا ہے، کہ "میں یہ کروں؟ یا "وہ کروں"؟ فعل کی ہر شق پر مع اس کے نتائج کے غور کیا جاتا ہے، لیکن کوئی شق اپنی منفصل یا انفرادی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے پیش نظر ہوتی ہے، کہ اُس تصور آفریدہ کل کا ایک جز ہے، جس پر "میں"، کا لفظ دلالت کرتا ہے۔ باقی دقتی تہیج ہیئتہ دقتی ذات سے تعلق رکھتا ہے، جو مجموعی ذات کا صرف ایک زود فنا ظہور ہوتی ہے۔ اور اگر اس تہیج کا فعل پورا ہو جائے، تو یہ فاعل تاریخ زندگی کا ایک ایسا ترکیبی جز بن جاتا ہے، جس پر ممکن ہے، کہ وہ عمر بھر افسوس کرے مثلاً جام و صراحی سامنے دیکھ کر اُس کے دل میں پینے کی خواہش پیدا ہو جا سکتی ہے (گو ساری عمر پرہیز گاری میں گزری ہو) اب اگر للچاکر اس نے شراب پی لی، تو اس فعل کی یاد ہمیشہ اس کی معمولی پرہیزگارانہ زندگی میں کانٹے کی طرح خلش کرتی رہیگی۔ وہ کبھی اس کا خیال بنیر اذیت محسوس کئے نہ کرسکیگا۔ معمولی ذات اور دقتی تہیج میں، جو یہ تضاد و تخالف پایا جاتا ہے، اگر ترغیب یا لالچ کے وقت اس کا احساس واضح طور پر موجود ہو، تو مے نوشی سے باز رکھ سکیگا، یا اگر یہ کافی نہ ہو، تو اپنی ذات کے متعلق مزید خیالات زیادہ کارگر ثابت ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس کو اپنے کلیسائی عہدہ یا بڑائی کا خیال آسکتا ہے، یا اپنی زندگی کے اعلیٰ خیالات یاد آجا سکتے ہیں، وہ اپنے دل میں یہ سوچ سکتا ہے، کہ دوسرے اس کی نسبت اپنے دل میں کیا کہیں گے۔ فلاں مرحوم دوست جو اُس سے بہت کچھ توقعات رکھتا، اگر زندہ ہوتا، تو اس لغزش پر اُس کو کیسا صدمہ ہوتا۔ دوسرے لوگوں کی نگاہ میں وہ اس فعل سے کیسا حقیر و ذلیل ہوگا۔ یہاں تک کہ اُس کو یہ خیال آسکتا ہے، کہ بستر مرگ پر اس فعل کی یاد کیسی تکلیف دہ ہوگی۔ علیٰ ہذا اپنی ذات کے متعلق اسی قسم کے اور بے شمار تفصیلی خیالات اس کے دل میں پیدا ہوسکتے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے، کہ اس ساری تفصیل کی قطعاً ضرورت نہ پڑے۔ بلکہ وہ صرف اتنا کہہ سکتا ہے، کہ "میں" ایسی حرکت کر رہا ہوں!" "میرے دل میں ایسا خطرہ گزرا ہی کیسے"؟ اس صورت میں بلا کسی تفصیل کے صرف رجحانی تعقل ذات ہی فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہوگا۔ نفس شراب پینے کے خیال سے اُس کو ترغیب

ہوتی ہے، لیکن جب یہ سوچتا ہے، کہ "میں" اور شراب پیوں، تو طبیعت ہٹ جاتی ہے، اور فوراً اس کے پینے کا خیال دل سے نکل جاتا ہے ۔

۳- تامل بار ہا ایسا ہوتا ہے، کہ ذات کا خیال فوراً کسی ایجابی یا سلبی فیصلہ پر پہنچاتا ہے، بلکہ صرف یہ کرتا ہے، کہ عمل کو روک کر غور و تامل کا موقع دیتا ہے۔ یہ یاد ہ کوئی عمل اپنے پورا ہونے کی صورت میں، ذات پر بہ حیثیت مجموعی (جس میں ماضی، حال، مستقبل اور تعصب اغراض سب داخل ہیں) جو اثر ڈالیگا اس کا شعور کے سامنے پوری طرح لانا ممکن ہے، کہ بغیر کم ذہنیں ایک طویل سلسلۂ خیال کے ممکن نہ ہو۔ جب ایسی صورت ہو، تو ذات کا تعقل بہ حیثیت مجموعی کسی خواہش کو نہ ابھارتا ہے، نہ دباتا، بلکہ اس وقت تک عمل کو التوا میں ڈالے رکھنا چاہتا ہے، جب تک کہ ذات، عمل اور اس کے نتائج کے باہمی تعلقات کا ایسا تفصیلی تعقل نہ حاصل ہو جائے جس کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی کا نام تامل ہے۔ تامل کرتے میں ذہن کے سامنے جو احتمالات ہوتے ہیں، وہ یا تو صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ فلاں شے کی جائے یا یوں ہی بے کئے رہنے دی جائے۔ یا پھر یہ احتمالات عمل کی دو یا دو سے زاید متضاد و متعین راہوں پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ اصولاً ان دونوں صورتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ جب عمل کی دو یا زائد متعین راہیں زیر غور ہوتی ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو ذات کے عام تعقل کے اعتبار سے دیکھنا پڑتا اور اسی نقطۂ نظر سے ان میں باہم ایک کا دوسرے سے موازنہ کرنا پڑتا ہے ۔

حالت تامل میں جو عام نقطۂ نظر ہوتا ہے، اس کو حسب ذیل طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے کسی خاص راہ عمل کا ممکن الاختیار ہونا سامنے آتا ہے، پھر میں ایک طرف اپنی ذات کے متعلق یہ سوچتا ہوں، کہ اس راہ کو اختیار کرکے اگر میں اپنی واقعی زندگی کا اس کو ایک جزو بنالوں، تو میری کیا حیثیت ہوگی، اور دوسری طرف یہ سوچتا ہوں، کہ اگر اس کو بے کئے رہنے دوں، تو کیا حیثیت ہوگی۔ ذات کے متعلق ان مفروضی صورتوں پر کم و بیش تفصیل کے ساتھ اس وقت تک میں غور و فکر کو جاری رکھتا ہوں، جب تک کہ اس نقطۂ انفصال پر نہ پہنچ جاؤں جس کو فیصلۂ ارادی کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔

تامل زیادہ ترقی یافتہ صورت میں گویا ایک قسم کا ذہنی جھولا ہوتا ہے۔ کبھی ایک شق شعور پر غالب ہوتی ہے، کبھی دوسری اور ذہن ہر ایک کی طرف باری باری سے کھچتا ہے۔ اس طریقہ سے جو خواہش یا اجتناب دل میں پیدا ہوتا ہے، اسی کو محرک کہا جاتا ہے۔ یہ محرکات محض تہیجات نہیں ہوتے۔ بلکہ یہ شعور کے سامنے وجوہ و دلائل پیش کرتے ہیں، کہ فلاں راہ عمل کیوں اختیار کی جائے۔ ان کی حیثیت ایسی آزاد قوتوں کی نہیں ہوتی، جو آپس میں لڑتی رہیں اور انا گویا تماشائی کی طرح دور رکھڑا رہے۔ بلکہ اس کے برخلاف محرکات صرف اسی حد تک محرکات ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کا منشا ذات ہو، اور ذات کا تعقل بہ حیثیت ایک فیصلہ کن جز کے ان پر مقدم ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا، کہ کسی فیصلہ کے محض معلوم وجوہ و اسباب اس فیصلہ کی علت تامہ نہیں ہوتے، بلکہ ان کے پیچھے ہمیشہ ذات من حیث المجموع کام کرتی رہتی ہے، اور یہ ذات جن چیزوں کو مستلزم ہوتی ہے، ان کے وجوہ و دلائل یا مخصوص محرکات کی صورت میں کبھی تحلیل و تشریح نہیں ہوسکتی ہو

جب تک، کہ تامل کا فعل جاری رہتا ہے محرکات کی حیثیت فیصلہ کے محرکات کی رہتی ہے لیکن جب آدمی فیصلہ پر پہنچ جاتا ہے، تو جو محرکات غالب ہوتے ہیں وہی عمل کے محرکات بن جاتے ہیں۔ یا دوسرے طریقہ سے یوں کہو، کہ جب تامل کا فعل جاری ہوتا ہے، تو متصادم خواہشوں کو عمل کے ممکن محرکات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن جب تامل ختم ہو چکتا ہے تو یہ ممکن کے بجائے واقعی محرکات بن جاتی ہیں ہو

۴۔ فیصلۂ ارادی | فیصلۂ ارادی کا لفظ ذرا مبہم و تشریح طلب ہے اس کے معنی توقف و تذبذب کی حالت سے عزم و قصد کی حالت کی طرف مرور یا جانے کے بھی ہوسکتے ہیں، اور خود اس عزم کے بھی ہوسکتے ہیں جو اس مروری حالت کے بعد آخری و متعین طور پر پیدا ہوتا ہے۔ پہلے اس دوسرے ہی معنی پر بحث زیادہ آسان و مناسب ہوگی۔ عدم فیصلہ اور فیصلہ کی حالت میں سب سے واضح و نمایاں فرق یہ ہوتا ہے، کہ اول الذکر میں ہم یہ نہیں جانتے، کہ کیا کرنے والے ہیں اور ثانی الذکر میں جانتے ہیں کہ کیا کرنیوالے ہیں۔ تامل کی صورتیں ہمارا اول کسی بات کو صرف طے کررہا ہوتا ہے، اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ مآلاً کیا طے ہوگا لیکن جیسے ہی فیصلہ پر پہنچ جاتے ہیں تو ہمکو اپنا تہیہ معلوم ہوجاتا ہے

ہے۔ پہلے ذات کا تعلق غیر متعین تھا، اب متعین ہو جاتا ہے۔ اور طلبی میلاں کی ایک خاص جہت کو (کم از کم جہاں تک کہ خارجی حالات اس کے پورا کرنے کا موقع دیں) اب ہم متعین طور پر اپنی آئندہ زندگی کے ایک جزکی حیثیت سے دیکھتے ہیں، باقی جو میلانات اس کے مخالف ہوتے ہیں، وہ اس صورت میں یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا اُن کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی ہے، جو ہمارے مختتم فیصلہ کے پورا ہونے کی راہ میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ باقی عمل کے محرکاتِ ممکنہ میں ان کا شمار اب بالکل نہیں رہتا۔ بلکہ جہاں تک موجودہ حالتِ نفس کا تعلق ہے، ہم کو اس بات کا قطعی یقین ہوتا ہے، کہ ان مخالف میلانات کے دواعی کو ہم ہرگز نہ پورا کرینگے۔ اس طرح وہ تامل کے دائرہ سے خارج ہو جاتے ہیں، اور لازماً ان کی حیثیت محرکات کی نہیں باقی رہتی۔ اور اگر ان کا وجود رہ جاتا ہے، تو صرف اس حیثیت سے کہ ہمارے فیصلہ کی تکمیل میں نسبتہً تکلیف و دشواری کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے فیصلہ کی قوت کمزور نہیں پڑتی بلکہ الٹے یہ ہو سکتا ہے، کہ اس کو اپنے اظہار کا اور زیادہ موقع مل جائے۔ فیصلہ کے ظہورِ تامہ کے بعد محرکات کی جنگ بہ حیثیت محرکات کے ختم ہو جاتی ہے۔ رو جنگ کے اس خاتمہ کے صرف یہ معنی نہیں ہوتے، کہ ایک تہیج یا مجموعۂ تہیجات اپنے مخالف ہیجات سے زیادہ قوی ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ زیادہ قوی ہونے سے جنگ کا خاتمہ نہیں لازم آتا۔ مثلاً ایک ذرہ پر اگر دو نامساوی قوتیں عامل ہوں، تو یہ ذرّہ قوی تر قوت کی سمت میں حرکت کریگا۔ لیکن کمزور کا عمل بھی اس لحاظ سے جاری رہیگا، کہ اس کی مزاحمت کی وجہ سے ذرہ کی شرح حرکت نسبتہً کم ہو گی۔ لیکن اس کے ارادی تہیج کے غلبہ کی نوعیت یہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ کامل ارادہ کی صورت میں مخالف تہیجات محض رک ہی نہیں جاتے، بلکہ میدانِ جنگ سے قطعاً باہر ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان کا کوئی وجود باقی رہتا ہے، تو قائم کردہ ارادہ کی صرف خارجی رکاوٹوں کی حیثیت سے۔ یہ اب محرکات نہیں رہتے۔ بلکہ تکمیل ارادہ کی دیگر معمولی مشکلات میں داخل ہو جاتے ہیں[1]۔

---

[1] دیکھو راقم ہذا کا مضمون Voluntary Action "فعل ارادی" مائنڈ سلسلۂ جدید جلد ۵ نمبر ۱۹ صفحہ ۳۵۷۔

دوسری طرف، جو محرکات بحالت تامل اُس راہِ عمل کی طرف سے جنگ کر رہے تھے، جس کے حق میں بالآخر فیصلہ ہوتا ہے، وہ تامل کے ختم ہونے کے بعد فیصلۂ ارادی کے مستقل ڈھلے شدہ محرکات بن جاتے ہیں۔ اور ہم اس عمل کا اس لئے ارادہ کرتے ہیں، کہ اس کی خواہش رکھتے ہیں یا کم از کم یہ کہ اس کے نہ کرنے کو یا اس کے خلاف کرنے کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس طرح فیصلۂ ارادی کی حالت کی حسب ذیل تحلیل ہو سکتی ہے کہ (۱) اولاً تو اس میں یہ یقین پایا جاتا ہے، کہ جہاں تک ہمارا بس چلیگا ہم خلاف راہِ عمل ہی اختیار کرینگے (۲) ثانیاً یہ یقین اُس قسم کی دلیل پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ہم محرک کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ہمارے موجودہ طلبی میلانات پر ہوتی ہے لہذا ارادہ کی تعریف ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ وہ ایسی خواہش کا نام ہے جس کے متعلق ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ جہاں تک ہمارے بس میں ہے، اس کو پورا ہی کرینگے کیونکہ ہم اس کی خواہش رکھتے ہیں۔

۵۔ فیصلہ پر پہنچنا	لیکن ابھی یہ معلوم کرنا باقی ہے، کہ تامل کی حالت سے گذر کر ہم فیصلہ کی حالت پر پہنچ کیسے جاتے ہیں۔ یہاں وہ پیچیدہ مسئلہ

رونما ہوتا ہے، جس کو اختیاری ارادہ یا صرف اختیار کہا جاتا ہے۔ اختیاریہ (قائلین اختیار) کے نزدیک، کم از کم بعض صورتوں میں، فیصلہ ایک ایسے نئے جزکی مداخلت کو مستلزم ہوتا ہے، جو تامل کے سابق فعل میں نہیں موجود ہوتا، اور نہ وراثۃً یا گزشتہ تجربہ کی بنا پر آدمی میں پایا جاتا ہے۔ مخالفین اختیار یہ کہتے ہیں، کہ نہیں فیصلۂ ارادی ان حالات کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے، جو خود فعل تامل میں داخل و کارفرما ہوتے ہیں ان کے نزدیک فیصلہ کے وقت از سرِ نو دفعۃً کوئی نیا جز نہیں داخل ہو جاتا۔

اتنا ماننا پڑیگا، کہ عدم فیصلہ سے فیصلہ کی حالت پر پہنچنے میں اکثر ایک ابہام سا پایا جاتا ہے، اور بارہا بس ایک ناقابل توجیہ طریقہ سے اچانک یہ حالت رونما ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر نفسیاتی طور سے اختیاریہ کے نظریہ یا خیال کی قطعی تردید مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ لیکن بایں ہمہ اس نظریہ کا بارِ ثبوت انھیں لوگوں پر ہے، جو کسی ایسے نئے جز کی مداخلت کے مدعی ہیں جس کا گزشتہ حالات میں کہیں پتہ نہیں ہوتا۔ باقی ہم اگر ایسے جز کی موجودگی کو متعین و قطعی طور پر باطل نہیں کر سکتے، تو کم از کم اتنا ضرور

کہہ سکتے ہیں کہ واقعات اس کے ماننے پر ہمکو مجبور نہیں کرتے ہا

تامل کی حالت سمجھنا چاہیئے، کہ ایک متزلزل ترازو کی سی ہوتی ہے، اور ذہن مختلف احتمالات میں جھولتا رہتا ہے۔ کبھی طلبی میلان کا ایک پلہ جھک جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ عمل کی مختلف راہوں اور ان کے نتائج کو ذات کے جو تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے محرکات کو تمام احتمالات سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان میں جس قدر یکسوئی آتی جاتی ہے، اسی قدر ذہن میں توازن قائم ہوتا جاتا ہے۔ اور طلبی میلان میں اب نئے تغیرات نہیں ہوتے، یہانتک کہ بالآخر تامل موقوف ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ اپنا کام ختم کر چکتا ہے۔ اسی نسبتہً قیامی حالت میں یہ ہوسکتا ہے، کہ اپنے محرکات کی بنا پر ایک شق یا احتمال شعور پر اس طرح چھا جائے، کہ پھر ذہن دوسری شقوں کی طرف ملتفت نہ ہو اس نقطہ پر پہنچ کر ذہن بالکل یکسو ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ فیصلہ ہوتا ہے، کہ "میں وہ نہیں بلکہ یہ کرونگا"۔

لیکن بعض صورتوں میں زیادہ اشکال نظر آتا ہے۔ مثلاً بغیر کسی شق کے غالب آئے تامل موقوف ہو جاسکتا ہے۔ ذہن پہلے ایک طرف جھکتا ہے، پھر دوسری طرف، مگر نتیجہ کچھ نہیں نکلتا۔ کوئی نئے تغیرات ایسے نہیں پیدا ہوتے، جو ایک شق کو غلبہ یا تفوق دے دیں جس کا نتیجہ لامحالہ ایک امید شکن توقف یا التوا ہوتا ہے۔ ان حالات میں بظاہر کوئی ارادی فیصلہ نہ رونما ہونا چاہیئے یا اگر رونما ہو تو، پھر اسکو کسی نئے جز کی مداخلت پر مبنی ہونا چاہیئے اور محض فعل تامل کا نتیجہ یہ نہیں ہوسکتا۔ مگر واقعہ یہ ہے، کہ ایسے حالات میں بھی ہم بارہا فیصلۂ ارادی پر پہنچ جاتے ہیں۔ بلکہ یہ فیصلے زیادہ وسیع اہمیت کے ہو سکتے ہیں، جیسا کہ مثلاً سیزر کا تہیہ نہر روبیکون کے عبور کا تھا۔ لیکن اس قسم کی غالباً تمام مثالوں میں نفسیاتی نوعیت کے حسب ذیل ایک یا دونوں عوامل موجود ہوتے ہیں (۱) ایک تو توقف و التوا کی تکلیف دہ حالت اور (۲) دوسرے کسی نہ کسی قسم کے عمل کی ضرورت، پس یہ ممکن ہے، کہ عمل کی دو مختلف راہوں میں سے کسی کا فیصلہ ہم نہ کر سکتے ہوں، ساتھ ہی دوسری طرف بالکل بے عمل بھی کسی طرح نہ رہ سکتے ہوں، بلکہ بے عملی صراحۃً عمل کی دونوں شقوں سے بدتر نظر آتی ہو، ایسی حالتیں ہم ان دونوں میں سے کسی ایک کو بالکل اس طرح اختیار کر لے سکتے ہیں، جس طرح بلا انتخاب سگار کے ڈبے سے ایک سگار نکال لیتے ہیں[1]۔ ضرورت عمل کی بنا پر کسی شق کے محرکات کا خفیف غلبہ

---

[1] مضمون "فعل ارادی" صفحہ ۴۳۶ -

بھی دجو بصورت دیگر ناکافی ہوتا) فیصلہ پر پہنچا دینے کے لئے کافی ہو جا سکتا ہے۔ یا پھر تذبذب کی تکلیف یا عمل کی ضرورت سے مجبور ہو کر ہم صرف اس راہ کو اختیار کر لے سکتے ہیں جو ہمارے ذہن میں اس وقت سب سے فائق معلوم ہوتی ہے، اس کا اطمینان ہونا ضروری نہیں کہ مزید تامل کے بعد بھی یہی فائق رہتی۔ یا ہم اپنے دل میں یہ قرار دے لے سکتے ہیں، کہ کسی غیر متعلق واقعہ سے ہم فلاں فیصلہ کر لینگے۔ مثلاً پیسہ کا گرانا، کہ اگر اس کا تصویر والا رخ اوپر رہے، تو ہم الف کو اختیار کرینگے، نہیں تو ب کو۔ لیکن تعجب ہوگا کہ بار ہا ہوتا اس کے خلاف ہے۔ یعنی اگر تصویر والا رخ اوپر رہتا ہے، تو ہم ب اختیار کر لیتے ہیں، نہیں تو الف۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ اکراہ ہوتا ہے، کہ آدمی اپنے عمل کا فیصلہ ایسے بے ڈھنگ اور نامعقول طریقہ سے کرے۔ لیکن اکثر یہ ہوتا ہے، کہ جوں ہی ہم اتفاق کی طرف رجوع کر چکتے ہیں، اور ایک شق کے موافق نتیجہ برآمد ہو چکتا ہے کہ دوسری شق کے محرکات ذہن میں مقابلہ کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، یہ مقابلہ اُن مخالف محرکات سے نہیں ہوتا، جو پہلے سے تامل میں موجود تھے، بلکہ اس بے معنی نتیجہ سے ہوتا ہے جو اتفاق کی جانب رجوع کرلے سے ظاہر ہوا ہے۔ اس طرح ان محرکات کو ایک آنی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے، جو فیصلۂ ارادی کا موجب بن جاتا ہے ؎

بعض اوقات ارادہ عمل تامل پورا ہونے سے پہلے واقع ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اُن افعال کے حق میں فیصلہ ہو جا سکتا ہے، جو زیادہ غور و فکر کے بعد رد ہو جائے۔ یہاں بھی کسی نہ کسی شق پر عمل کی ضرورت اور عدم فیصلہ کی بے صبری ہی فیصلہ کے اسباب بن جاتے ہیں۔ لیکن اکثر اس کی وجہ نفس کے کسی دقتی تہیج کی شدت ہوتی ہے، جس کی قوت کا منشا مجموعی نظام کردار نہیں، بلکہ دقتی حالات ہوتے ہیں ؎

عمل تامل کو جن تغیرات و انقلابات سے گزرنا پڑتا ہے، ان میں اکثر یہ منفرد تہیج اپنی دقتی شدت کی بنا پر ایسا غلبہ حاصل کر لیتا ہے، کہ دیگر محرکات کے کامل ظہور کو روک دیتا ہے، جو اکثر ظاہر ہوتے تو اس سے مخالف فیصلہ کا باعث ہوتے۔ جو فیصلہ اس طرح ناتمام تامل کے بعد واقع ہوتا ہے، اس کو علی العموم تہیجی فیصلہ کہا جاتا ہے۔ یہ اس درجہ کا ارادی نہیں خیال کیا جاتا، جس درجہ کا وہ فیصلہ جو کامل تامل کے بعد رونما ہوتا ہے۔ اس تہیجی فیصلہ پر عمل کرنے والا اکثر یہ جان کر عمل کرتا ہے، کہ آئندہ زندگی میں اس کے پرافسوس

ہو گا۔ ترغیب یا لالچ میں آجانے کی صورتیں زیادہ تر ایسی ہی ہوتی ہیں جبیں کہ تامل کو دفعتہً تہیج کی قوت موقوف و منقطع کر دیتی ہے۔ ایسی ہی مثالوں میں یہ ہوتا ہے کہ فاعل کو بادماغی کی صورت میں اس امر کا نہایت تیز احساس ہوتا ہے، کہ جو کچھ میں نے کیا، اس کے خلاف کرنا تھا۔ اور محسوس کرتا ہے، کہ یہ عمل میری حقیقی ذات کے شایان نہیں تھا۔ لیکن اگر وہ ان تمام محرکات کو پوری طرح پیش نظر کرلیتا، جو تاتمام تامل کی بنا پر بے اثر رہے، تو وقتی تہیج بجائے پورا ہونے کے دب جاتا ہو

۲۔ **فیصلۂ ارادی کا اثبات** فیصلۂ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکنے کے بعد جس قوت و ثبات کے ساتھ رکاوٹوں کے مقابل میں اپنے کو برقرار رکھتا ہے، اس کی توجیہ اُس خواہش کی قوت سے نہیں ہوسکتی، جو ابتداءً اس فیصلہ کی محرک تھی، کیونکہ قائم شدہ فیصلہ کی قوت ثبات، اس کے ابتدائی محرک سے بہت زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔ اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک تو یہ ہے، کہ جس راہِ عمل کا آدمی آخری طور پر فیصلہ کر لیتا ہے، وہ تعقلِ ذات کا جز بن جاتی ہے۔ "جب میں یہ فیصلہ کر لیتا ہوں، کہ جہانتک میرا بس ہے، فلاں مقصد کو حاصل کر کے رہونگا، تو اس کے حصول کی کوشش درحقیقت میری ذات کے تعقل کا مسلم جز بن جاتی ہے۔ اور اس میں ناکامی میری ناکامی یا میری شکست خیال کی جاتی ہے۔ لہذا رکاوٹوں کے مقابل میں ارادہ کی تائید تقویت کے لئے کہنا چاہیئے تمام جنگ آزما جذبات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ یہ جذبات مختلف افراد میں قوت و نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن جس راہِ عمل کا ارادہ کیا گیا ہے۔ چونکہ اس کا تصور بتمامہ تصور ذات کا جزبن جاتا ہے، لہذا رکاوٹ کے خلاف صرف اس لئے کہ یہ رکاوٹ ہے، تمام جذبات و میلانات، خواہ وہ کیسے ہی ہوں صف بستہ ہو جاتے ہیں[۱]"

"ارادہ کا ثبات و ابرام اس لئے بھی، اکثر بہت زیادہ، بڑھ جاتا ہے، کہ توقف و تذبذب کی حالت سے آدمی نکلنا چاہتا ہے۔ کیونکہ تذبذب بذاتِ خود نہایت ناگوار شے ہے، اور جب ہم ارادی فیصلہ کے ذریعہ سے ایک بار اس سے نکل آتے ہیں، تو

---

[۱] "تعقل ارادی" صفحہ ۳۵۹

پھر دوبارہ اس میں مبتلا ہونے سے گھبراتے ہیں۔ علاوہ بریں فیصلہ کرکے بار بار اسکو بدلنا اور مدت تک عدم فیصلہ میں پڑے رہنا، زندگی کے کاموں میں حد درجہ حارج و مخل ہوتا ہے۔ جو شخص اپنے دل میں ایک فیصلہ کر لیتا ہے، وہ ایسے شخص کی بہ نسبت بہت زیادہ کامیاب ہوتا ہے، جو ہمیشہ لیت ولعل میں پڑا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بہت سے لوگ جو کچھ طے کر لیتے ہیں، اس پر صرف اس لئے پختہ رہتے ہیں کہ بس طے کر لیا ہے۔ اس میلان کو معاشرتی تعلقات سے بہت قوت پہنچتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم ضعیف الارادہ اور ڈانوا ڈول طبیعت کے ہوں، تو کوئی شخص ہم پر بھروسہ نہ کریگا، اور ہم حقارت کی نظر سے دیکھے جائینگے۔ اس طرح محض اپنی عزت کا خیال ہی ارادہ کو بہت کچھ مبرم و پختہ بنا دے سکتا ہے۔[1]

جو فعل کسی ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس سے بھی اس ارادہ میں پختگی پیدا ہوتی ہے جونہی ہم نے یہ تہیہ کیا، کہ فلاں کام کرینگے، فوراً ہم اپنے خیالات و اعمال کو اس تہیہ کے مطابق کرنے لگتے ہیں۔ جس کی بدولت طے کردہ راہ عمل کے ہم اور زیادہ پابند ہوتے جاتے ہیں۔ اس کو چھوڑنا ہمارے انتظامات کی برہمی کا باعث ہوگا، دوسرے جو توقعات قائم کر چکے ہیں، ان کو مایوسی ہوگی، اور خود ہماری ذہنی فعلیت جس رخ پر بہ رہی تھی، اس میں روک پیدا ہوگی۔ جس قدر زیادہ ہمارا ذہن کسی ایک شے پر جم چکتا ہے، اسی قدر زیادہ اس سے پھیرنے میں تکلیف ہوتی ہے۔ اگر نفسیات پر لکچر دینے کے بجائے وحشیوں کے عادات و رسوم کی تحقیق کے لئے نیو گنی جانے کا ایک بار میں نے فیصلہ کر لیا، تو میری ذہنی فعلیت تمام تر اسی فیصلہ کی سمت بہنے لگتی ہے۔ میں وحشی قبائل اور خصوصاً نیوگنی کے متعلق کتابیں پڑھنا شروع کر دیتا ہوں۔ سامان سفر کے انتظامات، کام کی نوعیت، اسمیں جس طرح کے خطرات پیش آنے والے ہیں، جن لوگوں کے ساتھ ملکر مجھکو کام کرنا ہے، غرض اس قسم کی باتوں میں ذہن مشغول و منہمک رہتا ہے۔ یہ انہماک جس قدر بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر میرے ارادہ میں پختگی آتی جاتی ہے۔ اب اس میں خلل ڈالنا تمام اس نظام میلانات کو برہم کر دیتا ہے، جس میں کہ ذہن ابتک الجھا رہا ہے۔ لہذا اس طرح میں اپنے کو ایک خاص فیصلہ کا اتنا پابند

[1] "فعل ارادی" صفحہ ۳۵۸۔

کر لیتا ہوں، کہ پھر اس سے ہٹنا ناممکن ہو جاتا ہے[1]

لیکن اس قسم کے اسباب سے ثباتِ ارادہ کی کامل توجیہ نہیں ہوتی۔ بلکہ بہت سے انفرادی اختلافات وراثت پر مبنی ہوتے ہیں، جن کی توجیہ نفسیاتی تعمیمات سے نہیں ہو سکتی کیونکہ بعض آدمیوں میں تزلزلِ ارادہ ایک خلقی شے معلوم ہوتی ہے۔ وہ گرگٹ کی طرح رنگ بدلتے رہتے ہیں، اور ان پر کبھی بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف اس کے بعض آدمی اپنے فیصلوں کی ایسی ہٹ اور سختی کے ساتھ پاسداری کرتے ہیں، جو بارہا قطعاً نامعقول ہوتی ہے۔ بعض لوگ پیدائشی خودرائے وضدی ہوتے ہیں اور بعض مذبذب الرائے اور ڈانوا ڈول ہو

۷۔ عمل بہ مقابلہ انتہائی مزاحمت

بعض ارادے صرف کوشش ہی سے پورے ہوتے یا قائم رہتے ہیں۔ یہ خاص کر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ فیصلۂ ارادی وقتی ذوق کے ایک شدید تہیج کے مقابلہ میں، کردار کے کسی عام اصول یا نصب العین کا نتیجہ ہو۔ پروفیسر جیمس نے اس پر بہت زور دیا ہے، کہ "ارادے کی تمام دشوار صورتوں میں (جبکہ ہمارے محرکات نسبتاً زیادہ غیر معمولی اور نصب العینی ہوں) ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ جو راہ عمل ہم نے اختیار کی ہے، وہ گویا سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ ہے، اور جس ادنیٰ راہ عمل کو ہم ترک کر رہے ہیں، وہ زیادہ آسان ہے۔ جو شخص نشتر کے وقت درد و تکلیف کو ضبط کرتا ہے اور رونا کراہنا نہیں، یا جو شخص فرض شناسی کی خاطر لوگوں کی لعنت ملامت کا اپنے کو ہدف بناتا ہے، اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اپنے کام میں وہ انتہائی مزاحمت کا مقابلہ کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ میں نے اپنے تہیجات و تحریصات کو مغلوب و مفتوح کر لیا۔ بخلاف اس کے شرابی، یا سست و کاہل اور بزدل آدمی کبھی یہ نہیں کہتے، کہ انھوں نے اپنی پرہیزگاری یا چستی و چالاکی اور جوانمردی پر فتح پالی ہے"[2]

اس میں شک نہیں کہ پروفیسر جیمس نے یہاں جن واقعات کو بیان کیا، وہ صحیح ہیں۔ لیکن آگے چل کر وہ ان واقعات کو مسلک اختیاریہ کی تائید میں بطور شہادت پیش کرتا ہے

---

[1] عمل ارادی صفحہ ۳۵۸

[2] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۵۴۸

کیونکہ اگر ارادہ محض سابق کے نفسیاتی حالات کا نتیجہ ہو، تو اس میں کم سے کم مزاحمت پائی جانی چاہیئے، لیکن مذکورہ بالا صورتوں میں آدمی کو زیادہ سے زیادہ یا انتہائی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جو ایک نئے جز کی مداخلت کو مستلزم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس نتیجہ کو قبول کرنے سے پہلے، احتیاط و ہوشیاری کے ساتھ، مذکورہ بالا تجربہ کی تحلیل ضروری ہے، جس پر یہ نتیجہ مبنی ہے ؎

اوپر چوتھی فصل میں ہم نے کہا تھا، کہ جب فیصلۂ ارادی ایک مرتبہ قائم ہو چکتا ہے، تو اس کے "مخالف میلاناتِ طلب یا تو سرے سے فنا ہو جاتے ہیں، یا ان کی حیثیت صرف ان دشواریوں اور رکاوٹوں کی رہ جاتی، جو ہمارے فیصلہ کی راہ تکمیل میں پیش آتی ہیں۔" مخالف میلانات کا فنا ہو جانا یا دشواریوں کی حیثیت میں انکا باقی رہنا یہی دو شقیں ہیں، جو علی الترتیب راہ عمل میں کم سے کم یا زیادہ سے زیادہ مزاحمت سے تعبیر کی جاتی ہیں لیکن ان کا فنا ہو لینا یا باقی رہنا ایسے حالات کی موجودگی یا ناموجودگی پر منحصر ہوتا ہے، جن پر ہم کو کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ اس کی سب سے معمولی صورت وہ ہے، جس میں کہ ہم کسی موجودہ عضوی خواہش، مثلاً شراب کی طلب کے خلاف ارادی فیصلہ کریں۔ خود اس طلب کی بقا ایسے عضوی حالات کے تابع ہوتی ہے، جن کا عمل عین فیصلہ کے وقت اور اس کے بعد دونوں حالتوں میں قائم رہتا ہے۔ لہذا پروفیسر جیمس کی اصطلاح کو استعمال کر کے کہا جا سکتا ہے، کہ ارادہ اس لئے "دشوار" ہوتا ہے، کہ اس کے قائم کرنے اور پورا کرنے دونوں میں مستقل و متواتر رکاوٹ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر فیصلہ حیوانی اشتہا کے موافق ہو، تو مخالف محرکات رکاوٹوں کی حیثیت باقی رہنے کے بجائے سرے سے فنا ہو جاتے ہیں۔ نہ تو ان کو عضوی حالات باقی رکھتے ہیں، نہ اور حالات کی بنا پر یہ ذہن میں دخل پاتے ہیں۔ جہاں آدمی نے ترغیب و تحریص میں، آکر شراب کا پیالہ منہ سے لگایا، کہ تمام وہ خیالات، جو پہلے اُس کو شراب نوشی سے روکے ہوئے تھے، رخصت ہو جاتے ہیں۔ علاوہ بریں شراب خود، بشرطیکہ کافی مقدار میں پی گئی ہو، کراہیت یا اجتناب کے رہے سہے آثار کو فوراً محو کر دیتی ہے۔ اس طرح پینے کا فیصلہ کرنے میں آدمی یقیناً کم سے کم مزاحمت کی راہ اختیار کرتا ہے، بلکہ ممکن ہے، کہ سرے سے کوئی مزاحمت نہ ہو۔ بخلاف اس کے جو شخص اپنی اشتہا کو روکنے کا

بھی ثابت ہوتا ہے، کہ یہ حالات کافی نہیں ہیں اور کوئی نیا جز (جیسا کہ اختیار یہ فرض کرتے ہیں) فیصلۂ ارادی کی توجیہ کے لئے ضروری ہے ؛

۸۔ ارادہ اور فعلیت جسمانی — فیصلۂ ارادی کا نتیجہ عموماً کوئی نہ کوئی ایسا فعل ہوتا ہے، جس سے یہ ارادہ عمل میں آتا یا پورا ہوتا ہے۔ سردست ارادی توجہ سے قطع نظر کرکے جس میں کہ ارادہ صرف فکر و خیال کو یکسو کرتا ہے۔ یہاں ہم کو ارادہ اور جسمانی حرکت کے تعلق پر غور کرنا ہے ؛

فیصلۂ ارادی کے لئے بہ حیثیت ایک نفسی واقعہ کے، حرکی اثر کا پایا جانا لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ کسی خاص حالت شعور کی نوعیت و ماہیت کا سوال اس سوال سے بالکل جداگانہ ہے، کہ جسم اور ماحول پر اس حالتِ شعور کا فلاں اثر مرتب ہوگا یا نہیں۔ مثلاً اگر بارود میں دیا سلائی لگاکر میں اس کو اڑا دینے کا ارادہ کروں، تو میرے ارادہ کے ارادہ ہونے میں اس سے کوئی کمی واقع ہوگی، کہ وقت پر دیا سلائی بجھ گئی یا بارود سرد تھی، اس لئے نہ اڑ سکی۔ علیٰ ہذا اس سے بھی ارادہ کے ارادہ ہونے میں کوئی کمی نہیں ہوسکتی، کہ میرے عضلات نہ کام دیں۔ یا ان کا فعل میری مرضی کے خلاف ہو۔ بلاشبہہ خاص خاص احوال شعور کے مطابق اعضاء جسم میں حرکات کا پیدا ہونا، ہماری بقا کے لئے لازمی ہے، لیکن اعضاء جسم اور احوالِ شعور کا یہ تعلق نفس اُس شعوری حالت کا کوئی اصلی جز نہیں، جو ان حرکات یا واقعات سے پہلے پائی جاتی ہے جب شعوری حالت وہ ہو، جس کو ارادہ کہا جاتا ہے تو ذات شاعر کے پیش نظر ایسے حرکاتِ جسم کا ہونا البتہ ضروری ہے، جن کا وقوع عملاً یقینی یا کم از کم ممکن ضرور ہو۔ کیونکہ اس قسم کا یقین ارادی حالت کا لازمہ ہے۔ لیکن بس نفس اسی یقین کا بجائے خود شعور میں موجود ہونا کافی ہے۔ اس کے واقعی صدق و کذب سے مطلب نہیں۔ لہٰذا بارود کو اڑانے کا ارادہ کرنے میں ہمارا یہ سمجھنا بس ہے، کہ یہ آگ پکڑنے کے لئے کافی خشک ہے، یہ بالکل ضروری نہیں کہ فی الواقع یہ اتنی خشک ہو کہ آگ پکڑ بھی لے[1]۔

لیکن بالعموم یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کے بعد اس کے مطابق حرکات صادر ہوتی ہیں۔ یہ کیونکر ہوتا ہے ؟ اس سوال کا پروفیسر جیمس نے جو جواب دیا ہے، وہ تشفی بخش

---

[1] "فعل ارادی در مائنڈ"، سلسلۂ جدیدہ جلد ۵ عدد ۱۹ صفحہ ۳۵۵۔

معلوم ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک ارادہ کا حرکت میں ظاہر ہونا تصورات کے اس عام رجحان ہی کی ایک خاص شکل ہے، کہ وہ اپنے کو عمل میں لانا چاہتے ہیں یعنی کسی فعل کا نفس خیال ہی اپنے اندر اس امر کا رجحان رکھتا ہے، کہ یہ فعل عمل میں آجائے۔ اور اگر مواقع موجود ہوں، تو یہ عمل میں آہی جاتا ہے۔ مثلاً" تم اپنی انگلی کو سیدھی رکھو، اور ذہن میں یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو، کہ گویا تم اس کو ٹیڑھی کر رہے ہو۔ ایک منٹ میں خیال تغیر وضع کے ساتھ اس میں خاصی سنسنی سی پیدا ہوگی، تاہم اس میں کوئی محسوس حرکت نہ ہوگی۔ کیونکہ تمھارے خیال یا تصور کا یہ بھی ایک جز ہے، کہ انگلی واقعاً نہیں حرکت کر رہی ہے۔ اس تصور کو تم ذہن سے نکال کر دفعتہً خالص اور صرف حرکت ہی حرکت کا خیال کرنے لگو تو یہ بلا ادنیٰ کوشش کے ازخود واقع ہو جائیگی[1]"۔

بارہا ایسا ہوتا ہے، کہ بغیر کسی سابق ارادہ کے تصورات فعل میں ظاہر ہو جاتے ہیں "باتیں کرتے کرتے مجھ کو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ زمین پر پن پڑی ہوئی ہے، یا میری آستین میں مٹی لگی ہے۔ باتوں میں کسی قسم کا خلل پڑے بغیر میں اس مٹی کو جھاڑ دیتا ہوں یا پن کو زمین سے اٹھا لیتا ہوں اس کے لئے میں خاص طور پر ارادہ نہیں کرتا، بلکہ ان چیزوں کا محض ادراک اور فعل کا سرسری خیال ہی اس کو عمل میں لانے کے لئے کافی ہوتا ہے[2]"۔ اس قسم کے تجربات نہایت عام ہیں۔ اس کتاب میں اوپر ہم تصورات کے اس رجحان سے بحث کر چکے ہیں کہ یہ محاکاتی حرکات میں اپنے کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں، اور اسی ضمن میں ہم نے اس امر کی بھی شہادت پیش کی تھی، کہ جس وضاحت و غلبہ کے ساتھ تصورات ہمارے شعور میں پائے جاتے ہیں، اسی سبب سے وہ اپنے کو عمل میں لانا چاہتے ہیں۔

اب ہم خاص ارادہ کو لیتے ہیں۔ ارادے کے بعد بالعموم حرکت اسلئے پائی جاتی ہے کہ جس فعل کا فیصلہ کیا گیا ہے، اس کے خیال کو یہ فیصلہ دوسری شقوں کے برخلاف ذہن یا شعور میں راسخ و غالب کر دیتا ہے۔ یہ تو پروفیسر جیمس کی توجیہ تھی، لیکن ابھی اس تحلیل کو اور آگے بڑھا کر یہ بھی دکھلایا جاسکتا ہے، کہ یہ غلبہ کیسے پیدا ہوتا ہے۔ تامل کے وقت آدمی کو یقینی طور پر یہ نہیں معلوم ہوتا،

---

[1] "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۵۲۷

[2] " " " صفحہ ۵۲۲

کہ وہ کیا کرنے والا ہے۔ عمل کی متضاد راہیں ممکن احتمالات کی حیثیت سے ذہن کے سامنے ہوتی ہیں فیصلۂ ارادی کے ساتھ یہ یقین پیدا ہوتا ہے، کہ ان میں سے فلاں احتمال یا شق کو پورا کرتا ہے۔ یہی وہ یقین ہے، جو فعل کے تصور کو ذہن پر ایسا غالب کر دیتا ہے، جس کی بدولت یہ عمل میں آتا ہے۔[1]

اس کی بہترین توضیح تنویمی (ہپناٹک) حالت کی مثال سے ہوسکتی ہے۔ لوگ جانتے ہیں، کہ معمول تنویم الفعالی طور پر عامل کی تمام اثر آفرینیوں کو پورا کرتا ہے اس عمل کی حالت میں خاص حدود کے اندر رہ کر معمول کے ذہن میں کسی فعل یا مجموعۂ افعال کا صرف تصور پیدا کر دینا ہی اس کے پورا کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مثلاً "معمول سے بس کہو، کہ وہ اپنی آنکھیں یا اپنا منہ نہیں کھول سکتا......اور وہ فوراً ان افعال کے ناقابل ہو جائیگا"، "اس سے کہو، کہ وہ خنزیر، شیر، بچہ یا جولین سیزر ہے، اور وہ انھی کی سی حرکتیں کرنے لگیگا"۔ "ایسی حالت میں معمول چوری، دغا بازی، آتش زنی یا قتل کی مجرمانہ اثر آفرینیوں تک کو پورا کر دیتا ہے"[2] گو محض تصور کا ذہن میں پیدا کر دینا ان نتائج کے لئے کم و بیش کافی ہو جاتا ہے، تاہم اگر عامل اپنے معمول کے ذہن میں یہ اذعان داخل کر دے، کہ وہ فلاں شخص ہے، یا فلاں کام کرنے والا ہے، تو ان نتائج کا حصول بہت زیادہ یقینی و قطعی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے۔ کہ اثر آفرینیوں کی صورت زیادہ تر اس طرح کا اذعان پیدا کرنا ہوتی ہے، کہ "تم یہ کرو گے" یا "تم یہ نہ کرو گے"۔ جب معمول کو ایک بار یقین آگیا کہ وہ فلاں راہ عمل اختیار کریگا، تو پھر دوسری شقوں کے تصورات دب جاتے ہیں، اور اس راہ پر عمل پیرا ہو جاتا ہے۔[2]

فیصلۂ ارادی سے کسی خاص راہ عمل کے تصور کو غلبہ یا فوت حاصل ہوتی ہے، وہ دراصل اسی یقین پر مبنی معلوم ہوتی ہے، کہ دیگر احتمالات کو چھوڑ کر فلاں شق یا احتمال کو ہم اختیار کرینگے۔

۹۔ غیر ارادی فعل اور واضح تصورات صحیح معنی میں غیر ارادی فعل وہ ہے، جو کسی فیصلۂ ارادی کے خلاف ہو۔ مثلاً میں نے بلیرڈ کی گیند پر ایک خاص ضرب لگانے کا تہیہ کیا،

---

[1] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۶۰۳

[2] " " " صفحہ ۶۰۵

مگر جس وقت پر میرا ہاتھ اس طرح بہک گیا، کہ گیند کی حرکت میری مرضی کے خلاف ہوئی، تو میرا یہ فعل صحیح معنی میں ایک غیر ارادی فعل ہے۔ لیکن یہاں ہماری بحث کو اس قسم کی صورتوں سے تعلق نہیں، جس میں کہ ارادہ کسی اتفاقی وجہ سے پورا نہیں ہونے پاتا، بلکہ ہم کو اس صورت سے بحث ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی کا باعث کوئی مخالف تہیج ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ سپاہیوں کا ایک دستہ تاریکی میں ایک ٹیلہ پر اس ارادہ سے چڑھ رہا ہے، کہ اچانک قلعہ پر چھاپا مارے۔ کامیابی کی شرط یہ ہے، کہ کسی قسم کی آواز یا چاپ نہ ہونے پائے۔ ایسی حالت میں اگر کسی کو چھینک یا کھانسی آجائے، تو اس کے معنی شکست یا موت کے ہونگے کھانسی یا چھینک کو بڑی حد تک روکے رہنا ممکن ہے، لیکن اگر خراش زیادہ ہو، تو ضبط کی کوشش بالآخر کھانسی کو اور بھی تیز کر دیگی۔ ایک سپاہی نے تہیہ کر لیا ہے، کہ وہ ہرگز نہ چھینکیگا، حالانکہ چھینکنے کا تہیج اس درجہ شدید ہے، کہ وہ بیتاب ہوا جاتا ہے۔ چھینکنے کا میلان ایک طلب ہے، اس کو ضبط کرنا باعث تکلیف ہو رہا ہے، اور چھینکنے سے یہ تکلیف رفع ہو جائیگی۔ اب اگر تہیج اتنا بے ضبط کردے کہ چھینک آہی جائے، تو یہ ایک غیر ارادی فعل ہوگا۔

اس صورت میں یہ غیر ارادی فعل تصور کا نہیں بلکہ عضوی احساس کا نتیجہ ہوتا ہے یہ اس لئے نہیں واقع ہوتا کہ چھینکنے کا تصور غالب آگیا ہے، بلکہ محض اس لئے کہ بلغمی جھلی کی خراش تیز ہوگئی۔

لیکن ایک وسیع صنف ایسی مثالوں کی ہے، جس میں کہ ارادہ کی ناکامی تصور کی شدت یا غلبہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ باوجود ذہن میں اس اذعان کے پیدا ہو جانے کے کہ فلاں کام ہم ہرگز نہ کرینگے، پھر بھی بعض حالات کی بنا پر اس کا تصور شعور پر اس قدر غالب و مسلط ہو جاتا ہے، کہ بالآخر ہم کر ہی گزرتے ہیں۔

ایسا اس حالت میں بھی ہو سکتا ہے، کہ جس شئے کا تصور شعور پر غالب ہے اس کی ہم کو دل سے خواہش نہ ہو، بلکہ ممکن ہے، کہ الٹے اس کی طرف سے ہم کو شدید نفرت واجتناب ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی بلند مینار کی چوٹی پر کھڑا ہوا، نیچے جھانک رہا ہے اس کے دل میں خیال آتا ہے، کہ اگر میں اپنے کو نیچے گرا دوں تو کیا ہو۔ اس خیال میں بعض اوقات کچھ ایسی مسحور کن دلچسپی محسوس ہوتی ہے، کہ اس پر عمل و نتائج عمل کا تصور نہایت

وضاحت کے ساتھ دل میں گھس جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ اس بر عمل کے لئے اپنے کو کچھ مضطرب سا پاتا ہے لیکن ساتھ ہی ممکن ہے کہ اسکے اندر اس عمل کے خلاف نہایت صاف و واضح ارادہ بھی پایا جاتا ہو، اور وہ جانتا ہو، کہ اس فعل کا تصور ذات کے تصور کے قطعاً منافی ہے وہ اپنے دل میں کہتا ہے، کہ نہیں میں ایسا ہرگز نہ کرونگا، ورنہ مرجاؤنگا۔ اور علی العموم سارادی فیصلہ اس واضح تصور پر غالب ہی رہتا ہے لیکن یہ اب بھی صحیح رہتا ہے، کہ واضح تصور کی قوت وجاذبیت بعض ارادہ کے علاوہ دیگر حالات سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اور یہ ہمیشہ ممکن ہے، کہ اس کے پورا کرنے کا تہیج کبھی اس درجہ قوی ہو جائے، کہ اپنے مخالف ارادہ پر غالب آجائے۔ چنانچہ اس بنا پر بعض آدمی واقعتاً اپنے کو ایسی حالت میں گرا دیتے ہیں ؏

لیکن معمولاً ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ امراضی حالتیں یہ ہوتا ہے کہ واضح تصور حقیقتہً ناقابل دفع ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ کچھ تو تامل کا نقص ہوتا ہے۔ یعنی جو میلانات طلب اس فعل سے باز رکھ سکتے تھے، وہ پس پشت پڑ جاتے ہیں۔ نیز ہو سکتا ہے، کہ انیغو کا مجموعی تعقل کما حقہ، ترقی یافتہ نہ ہو۔ لیکن ہم کو ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جنتیں یہ توجیہ کام نہیں دیتی۔ ان مثالوں میں باز رکھنے والے میلانات کی ناموجودگی نہیں، بلکہ تہیج انگیز تصور کی ایجابی قوت فعل کا باعث ہوتی ہے۔ ریبو نے ایک آدمی کا واقعہ لکھا ہے، جس کے دل میں اپنی ماں کے قتل کا تصور بندھ گیا تھا۔ اس نے کہا، کہ ماں وہ میرا رُواں رُواں تیرے احسانات سے جکڑا ہوا ہے، میرا دل تیری محبت سے لبریز ہے، تاہم کچھ دن سے یہ تصور برابر مجھ کو گھیرے رہتا ہے، کہ تجھ کو مار ڈالوں؟ اس خیال نے اس کو اتنا ستایا، کہ گھر چھوڑ کر فوج میں نوکری کرلی۔ پھر بھی ایک مخفی تہیج اس کو متواتر ابھارتا رہا، کہ فوج سے بھاگ کر گھر جائے اور ماں کو قتل کر دے۔ اس اثنا میں ماں کے قتل کے بجائے، سالی کے قتل کا خیال دل میں جم گیا۔ کسی نے اس سے کہہ دیا، کہ سالی مر گئی۔ لہذا اب گھر لوٹ آیا۔ لیکن گھر میں داخل ہوتے ہی کیا دیکھا، کہ سالی زندہ ہے۔ یہ دیکھ کر قتل کا بھوت پھر اس پر سوار ہو گیا اسی دن شام کو اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ ایک مضبوط رسی سے مجھ کو اچھی طرح باندھ دو، اور میرا حال، ڈاکٹر کا سیل سے جاکر کہو۔۔۔۔ ڈاکٹر نے اس کو پاگل خانہ میں داخل کرا دیا۔ داخلہ سے ایک دن پہلے شام کو اس نے ناظم پاگل خانہ کو لکھا، کہ وہ جناب من میں آپ کے ہاں داخل ہونے والا ہوں، میں قاعدہ قانون کی اسی پابندی کے ساتھ رہونگا، جس طرح کہ فوج میں رہتا تھا۔ آپ

سمجھینگے، کہ میں اچھا ہوگیا ہوں، ممکن ہے، کہ بعض اوقات میں خود بہانہ کروں کہ اچھا ہوگیا ہوں، لیکن آپ میری بات کا کبھی یقین نہ کیجئے گا، اور میرے کسی حیلہ کی بنا پر مجھ کو کبھی آزاد نہ کر دیجئیے گا۔ کیونکہ اپنی آزادی سے میں جو کام لونگا، وہ قطعاً اسی جرم کا ارتکاب ہوگا، جس سے میں کانپ رہا ہوں۔[1]

یہ تو ایک ایسی مثال تھی، جس میں کہ بدعا ہوا یا واقع تصور عمل میں نہیں آیا لیکن آسانی سے آسکتا تھا۔ بہت سی اسی طرح کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، جن میں کہ یہ واقعتاً عمل میں آگیا۔ مگر یہاں جو اہم بات قابل لحاظ ہے، وہ ذات من حیث مجموع اور انفرادی تہیج کی جنگ ہے، اول الذکر ارادہ کی جانب ہوتی ہے، اور ثانی الذکر کی قوت محض ایک ایسے تصور سے، ماخوذ ہوتی ہے جو امراضی حالات کی بنا پر ذہن یا شعور میں جم گیا ہے۔ ایسی صورتوں میں، جو میلانِ طلب، ارادہ کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے وہ ابتداءً شعور میں کسی تصور کے جم جانے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ خود تصور کا جمنا اپنے مطلوب کی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا۔ لیکن امراض کے برخلاف غیرارادی افعال کی روزانہ معمولی حالات میں جو صورتیں پیش آتی رہتی ہیں، ان میں تصور کا جمنا کسی ایسی شدید اشتہا یا ہیجان پر مبنی ہوتا ہے، جو عضوی حالات سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً بقول مسٹر شانڈ کے یہ ہوسکتا ہے، کہ ایک شخص کو شراب یا افیون کی طلب ہو، اور جو تصورات یا خیالات اس کی تشفی کی فکر میں ہیں، وہ بالآخر ناقابل دفع ہو جائیں۔ ایسی صورت میں، چار احتمالات یا شقیں ممکن ہیں:

ایک تو یہ ہے، کہ جس وقت آدمی شراب پی رہا ہے، اس وقت اس کا پینا صریح ارادہ کے خلاف ہو۔ لیکن ایسا غالباً بہت کم ہوتا ہے۔ بلکہ علی العموم ہوتا یہ ہے، کہ جب کوئی تہیج اسا قوی ہو، کہ عمل میں آجائے، تو ساتھ ہی وہ اس کی قوت بھی رکھتا ہے، کہ مخالف ارادہ کو دبا دے:

دوسری شق یہ ہے، کہ اس فعل سے بچنے کا آدمی نے پہلے تہیہ کیا تھا لیکن اس کے وقوع کے وقت مخالف تہیج اتنا شدید و قوی ہوگیا، کہ سارے شعور کو چھا لیتا ہے اور سابق تہیہ یا ارادہ عارضی طور پر، دب جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اس فعل کو غیرارادی دیعنی

---

[1] اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۵۴۳ بحوالہ دیکھو۔

مخالف ارادہ) کہنے کے بجائے بلا ارادہ کہنا چاہیئے۔ لیکن زیادہ وسیع نقطۂ نظر سے ہم اس کو بھی غیر ارادی ہی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس کا وقوع بھی ارادہ کے خلاف ہی ہوتا ہے، گویہ ارادہ تھوڑی دیر کے لئے دب جاتا ہے اور ارتکاب فعل کے بعد فوراً ہی ندامت کی صورت میں پھر شعور میں اُبھر آتا ہے۔

تیسری شق یہ ہوسکتی ہے، کہ فیصلۂ ارادی پر پہنچنے سے پہلے فعل واقع ہو جائے محرکات میں ابھی جنگ جاری ہے، کہ اسی اثنا میں حیوانی اشتہا کا تصور اتنا واضح و شدید ہو جاسکتا ہے، کہ تامل کا کام ختم ہونے سے پہلے ہی عمل میں آجاتا ہے۔ ایک شخص ابھی تامل کر رہا ہے کہ شراب پیئے یا نہ پیئے، کہ اتنے میں اس کا عضوی ہیجان پینے کے تصور کو اس درجہ واضح کر دیتا ہے، کہ پینے نہ پینے کا فیصلہ کرلے سے پہلے ہی وہ چڑھانا شروع کر دیتا ہے۔ یہ فعل غیر ارادی ہوگا، کیونکہ یہ ارادہ قائم کرلینے میں خلل ڈالتا ہے۔ نیز اس سے عمیق تر مفہوم میں بھی یہ غیر ارادی ہوسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ آدمی کی طبیعت و فطرت ایسی واقع ہو، کہ اگر کامل تامل سے پہلے اس فعل کا وقوع نہ ہو جاتا، تو وہ یقیناً اس کے خلاف ہی ارادہ کرتا۔

چوتھی شق یہ ہے، کہ عضوی ہیجان حقیقی ارادہ کا محرک ہوسکتا ہے، اور اس لئے اس کا فعل بوقت وقوع ارادی فعل ہوسکتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک معنی کر کے ایسا فعل غیر ارادی بھی خیال کیا جاسکتا ہے۔ افیون کھا لینے یا شراب کے پی لینے سے جن مجموعی اغراض کو شکست ہوتی ہے، اُن میں اور حیوانی اشتہا میں (اسکے نسبتہً ایک انفرادی تہیج ہونے کی حیثیت سے) موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر اشتہا الگ کرلی جاتی تو مجموعی ذات پھر بھی باقی رہتی دوسری طرف اگر وہ تمام اغراض، جو افیون یا شراب کے نشہ میں مبتلا ہونے کے مخالف ہیں الگ کرلئے جائیں تو بجز اس فاسد اشتہا کے اور کچھ بمشکل ہی باقی رہ جاتا ہے بناءً علیہ اس فعل کے ارادی ہونے کا انکار ایک معقول بات ہے۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ اس وقت کا ارادہ زندگی کے عام ارادہ کے موافق نہیں ہے۔ اسی لئے اوقات ارتکاب کے مابین کا زمانہ ندامت کی تلخی میں گزرتا ہے۔ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ فاسد ہیجان خود اپنی انفرادی شدت کی بنا پر تامل کو کامل نہیں ہونے دیتا، اور انسان کی فطرت میں طلبی میلانات کا ایک ایسا وسیع نظام پایا جاتا ہے، جن کو اگر شعور میں ترقی کا معقول

موقع ملنا، تو یہ ارادہ کو صرف قطعی کر دیتا ہے، خواہ عمل کو قطعی نہ بنا سکتے۔ بلاشبہ اگر زیر بحث سوال کو ہم اس نقطۂ نظر سے دیکھیں، تو کسی فعل کا ارادی یا غیر ارادی ہونا محض فرق مدارج کی بات ہے۔ اس صورت میں ہم کالرج جیسے شخص کی افیون خوری کو گویا ایک خارجی شامت یا سوء اتفاق سمجھتے ہیں، کیونکہ یہ فعل ان نصب العینی خیالات کے منافی ہے، جن سے ہمارے نزدیک افیون کھانے کے مرتکب کی حقیقی ذات بنتی ہے۔ اور اس لحاظ سے ہم افیون خوری کا جواب دہ کالرج کو اتنا نہیں جانتے، جتنا کہ اس کم بخت مطلب کو جس نے کہ کالرج کو مغلوب کر لیا۔ بخلاف اس کے جس شخص کی فطرت ہی پست واقع ہو، اس کے حق میں ہمارا فیصلہ اس سے بالکل مختلف ہو گا۔

۱۰۔ ضبطِ نفس

اوپر آخری فصل میں غیر ارادی افعال کی جتنی صورتوں پر ہم نے بحث کی، وہ سب کی سب ضبطِ نفس ہی کی کمی کی صورتیں ہیں۔ ضبطِ نفس کے معنی وہ ضبط ہے، جس کا منشا بہ حیثیت مجموعی نفس یا ذات ہو، اور جو اس مجموعی ذات کو قائم و متعین کرتا ہو۔ یہ ضبط نفس کسی شخص میں اس حد یا درجہ تک موجود کہا جا سکتا ہے، جس حد تک کہ وہ کسی خاص میلان کو تعقل ذات، اور میلاناتِ طلب کے اس نظام کے ماتحت رکھ سکتا ہے، جس پر کہ تعقل ذات مشتمل ہوتا ہے۔ اس ضبطِ نفس میں ناکامی کا باعث حسب ذیل دو اسباب میں سے ایک یا دونوں ہو سکتے ہیں۔ ایک طرف تو کسی انفرادی تہیج کا شدید غلبہ تعقل ذات کے واضح ظہور کو روک سکتا ہے، خواہ بجائے خود یہ کامل طور پر منضبط و تشکیل یافتہ ہی کیوں نہ ہو۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ اس نقص کا منشا خود شعورِ ذات کی ناکامی ترقی یا دہ عضوی حالات ہوں، جو زیادہ تر امراضی نوعیت رکھتے ہیں، اور جو ذات میں بے انضباطی پیدا کر کے، اس کی کامل ترقی کو روک دیتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر کلاوسٹن کے "یا تو سوار اس قدر کمزور ہے، کہ وہ معمولی گھوڑے کو بھی قابو میں نہیں رکھ سکتا، یا گھوڑا اس قدر منہ زور ہے، کہ کوئی سوار اس کو نہیں چلا سکتا۔ یہ دونوں حالتیں خالص دماغی خلل کا نتیجہ ہو سکتی ہیں۔ ..... ایک دیوانہ کمزور دماغ کا آدمی کسی چمکیلی چیز کو دیکھ کر اٹھا لیتا ہے۔... جو محرکات دوسرے لوگوں کو ایسے مہمل افعال سے باز رکھتے ہیں، وہ ان دیوانوں پر کارگر نہیں ہوتے۔ میں ایک آدمی کو جانتا ہوں، جس نے چوری کی، لیکن اس نے کہا، کہ جو شے اس نے چرائی، اس کی خواہش اس کو مطلق نہ تھی، یا کم از کم اس خواہش کا شعور نہ تھا۔ مگر اس کا

ارادہ معطل تھا، اور وہ ملک یا قبضہ کی معمولی خواہش کو، جو انسانی فطرت کا خاصہ ہے، دبا نہ سکا[1] پروفیسر جیمس نے یہ لکھا ہے، کہ "صرف دیوانے یا پاگلوں ہی کا یہ حال نہیں ہوتا کہ وہ تہیج پر پورا عمل کر بیٹھنے یا ضبط و مدافعت میں کچے ہوتے ہیں۔ تم جن شرابیوں کو جانتے ہو، ان میں سب نہیں آدھوں ہی سے پوچھ دیکھو، کہ وہ بار بار تحریص میں کیوں مبتلا ہو جاتے ہیں، وہ کہینگے، کہ اکثر اوقات وہ خود نہیں بتلا سکتے، کہ کیوں۔ ان کے حق میں یہ گویا ایک قسم کا دوران سر ہے۔ ان کے عصبی مراکز کی حالت بدرر د کی سی ہو جاتی ہے، جو جام و صراحی کے ہر خیال کے لئے کھلی ہوئی ہے۔ یہ لوگ شراب کے لئے تشنہ نہیں ہوتے بلکہ ممکن ہے، کہ اس کا ذائقہ ان کو ناگوار معلوم ہوتا ہو، اور پوری طرح یہ نظر آرہا ہو، کہ کل ان کو اپنے فعل پر ندامت ہوگی۔ لیکن جب وہ شراب کو دیکھتے یا اس کا خیال کرتے ہیں، تو اپنے کو اس کے پینے پر بالکل ناچار پاتے ہیں، اور طبیعت کو روکتے نہیں۔ پس اس سے زیادہ تمہارے استفسار کے جواب میں وہ کچھ نہیں کہہ سکتے[2]" اس کے برعکس صورت کی عمدہ مثال اُس مذکورۂ بالا آدمی کی ہے، جس کے ذہن میں اپنی ماں کے قتل کا خیال جم گیا تھا، ایسی صورت میں تعقل ذات اگرچہ پوری طرح منضبط ہوتا ہے، اور آسانی سے ظہور پذیر ہو جاتا ہے۔ پھر بھی ایک غیر معمولی طور پر شدید تہیج کے مقابلہ میں اپنے کو بے بس پاتا ہے کو۔

تصوری تشکیل کا عمل (جس کے ذریعہ سے تعقل ذات نشو و نما پاتا ہے) تدریجی ہوتا ہے، اور مختلف اشخاص میں یہ مختلف مدارج کے ساتھ پایا جاتا ہے جسقدر زیادہ یہ منضبط و منتظم ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ موثر ہوتا ہے۔ اسی لئے ضبط نفس سب سے زیادہ اس شخص میں ہوتا ہے، جس کی زندگی کردار کے عام اصول اور نصب العین کے ماتحت ہوتی ہے۔ لیکن اس کے لئے تعقلی شعور کے ظہور و ترقی کی ضرورت ہوتی ہے، جو بچوں اور وحشیوں میں مفقود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ بچے اور وحشی بڑی حد تک تہیجات ہی کے غلام ہوتے ہیں، ان میں تامل کی قوت نسبتۃً کم ہوتی ہے، اور ان کے اعمال وقتی حالات کے پیدا کردہ طلبی میلان کے تابع ہوتے ہیں۔ دور اندیشی کا ان میں کم وجود ہوتا ہے۔ ان کے فعل کا جو ذات فیصلہ کرتی ہے، وہ

---

[1] "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۵۴۳، ۱۴۵

[2] " " " " صفحہ ۱۴۵

مجموعی ذات نہیں ہوتی بلکہ اس کا غالب جز وقتی ذات ہوتی ہے۔ اسی طرح وحشی آدمی اپنا سارا سرمایہ حال نذر کر دیتا ہے، اور مستقبل سے بے خبر رہتا ہے۔ وہ انضباط و استقلال کے ساتھ کام نہیں کر سکتا۔ وہ کسی وقت روپیہ حاصل کرلے یا کسی اور وقتی مقصد کے لئے محنت و جانفشانی کر سکتا ہے، لیکن جہاں یہ فوری مقصد حاصل ہوگیا، پھر وہ کام کا خیال نہیں کرتا، بلکہ صرف حاصل شدہ مقصد کے لطف ولذت میں پڑ جاتا ہے۔ وہ کسی ایسی دور دراز غایت کے لئے بمشکل ہی کوشش کر سکتا ہے، جس کے حصول کے لئے ایک طویل مدت تک مستقل وپیہم عمل کی ضرورت ہو۔ جو مقاصد کم از کم فی الجملہ فوراً پورے ہو جا سکتے ہیں، صرف وہی اسکے عمل پر موثر ہو سکتے ہیں اسی لئے وہ وقت کی کوئی قیمت نہیں سمجھتا۔ جس وقتی مقصد کے لئے وہ کوشاں ہوتا ہے۔ وہ اسکے نزدیک اضافی کے بجائے ایک حقیقی اہمیت رکھتا ہے۔ وہ اسکو زندگی کے کاروبار کا صرف ایک جزو نہیں خیال کرتا جسکو کل کا ماتحت رہنا چاہئے۔ وہ کسی معاملہ کو بروقت پورا کرلنے کی ضرورت نہیں محسوس کرتا، تاکہ دوسرے معاملات کے لئے وقت نکل سکے۔ اسی لئے وہ ایک مہذب مغربی آدمی کے لئے سخت تکلیف دہ ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ اکثر کسی حقیر لین دین میں بیحساب وقت و قوت کو صرف کر دیتا ہے۔ اس قسم کے فقرے، کہ "وقت دولت ہے" وحشی پر کوئی خاص اثر نہیں رکھتے۔ یہی حال بچوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہاتھ کی ایک چڑیا ان کے نزدیک جھاڑی کی ہزار کے برابر ہوتی ہے کو

۱۱۔ ارادی توجہ ارادی فیصلہ یا تو خاص خاص جسمانی حرکات کو وجود میں لانے کا، یا پھر خاص خاص اشیا کی طرف توجہ کرنے کا، تہیہ ہوتا ہے۔ جس حد تک کوئی توجہ صریح ارادہ کا نتیجہ ہوتی ہے، اس کو ارادی توجہ کہا جاتا ہے۔ باقی جو توجہ اس طرح نہیں پیدا ہوتی ہے وہ بلا ارادہ یا ازخود ہوتی ہے۔ جب ہماری توجہ نہ صرف صریح ارادہ کے بغیر، بلکہ اس کے خلاف ہوتی ہے، تو یہ توجہ محض بلا ارادہ نہیں، بلکہ صحیح معنی میں غیر ارادی (یعنی خلاف ارادہ) ہوتی ہے۔ ارادی توجہ کی ایک عمدہ مثال وہ بعض نفسیاتی اختبارات سے ملتی ہے، جن میں کہ اختبار کرنے والا اپنی توجہ کسی غیر دلچسپ شے پر قائم کرتا ہے تاکہ وہ ان امور کا مشاہدہ کرلے جو توجہ کے اس طرح قائم کرنے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ وہ اس شے پر توجہ کا تہیہ اسی خاطر کرتا ہے کہ دیکھے اس توجہ کا کیا اثر ہوتا ہے۔ ازخود اور ارادی توجہ میں محض فرق ہی نہیں ہے، بلکہ ان دونوں میں تخالف پایا جاتا ہے۔ ہر شخص لا طائل زحمت و کوفت سے بچنا چاہتا ہے لیکن کسی

کا نفس اس درجہ منضبط و تربیت یافتہ نہیں ہوتا، کہ وہ حب چاہے، حسب ارادہ اپنے خیالات کو لاعلاج مصیبت اور ناگزیر پریشانی سے ہٹا دے۔ مثلاً جب کثرت کار کی ساری ہمارا تھکا ہوا دماغ رات کو بھی اسی سے کی ادھیڑ بن میں مبتلا ہوجاتا ہے جس میں دن بھر پھنسا رہا ہے، تو ہماری کوشش استراحت بے سود ہوجاتی ہے۔ ہم ارادہ کرتے ہیں، کہ مخل استراحت خیالات کو ذہن سے نکال دیں، لیکن اپنی کوشش کو برابر قائم نہیں رکھ سکتے، اور جہاں اس میں کمی واقع ہوئی، کہ توجہ کا عمل پھر از خود شروع ہوجاتا ہے، اور نیند کا خاتمہ کر دیتا ہے[1]۔ ''ذہن کی ساری تہذیب و تربیت جس شے کی کامیابی پر موقوف ہے'' وہ ارادی توجہ ہے۔ ''جس میں علی العموم وقت لگتا ہے۔ کسی غیر دلچسپ شے پر توجہ کا عمل اسی صورت میں پورا ہوسکتا ہے، جبکہ بار بار ناکامی کے باوجود کوشش جاری رکھی جائے۔ ذہن پہلے بھٹکتا ہے، اور ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو بار بار مرکز پر لایا جائے۔ ہم کسی مضمون پر توجہ کا قصد کرتے ہیں، جونہی یہ توجہ اپنا کام شروع کر دیتی ہے، ہمارے ذہن سے خود اس کا اور اس کے محرکات کا خیال نکل جاتا ہے اس کے بجائے اب ہم اُس مضمون کا خیال کرنے لگتے ہیں، جس کے مطالعہ کا قصد کیا تھا۔ لیکن یہ مضمون (جیسا کہ فرض کیا گیا ہے) چونکہ غیر دلچسپ ہوتا ہے، اس لئے توجہ کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ لہذا ہمارے خیالات رہ رہ کر مرکز سے بھٹک جاتے ہیں، اور توجہ کی از سر نو کوشش سے ان کو مجتمع کرنا پڑتا ہے۔ توجہ اور عدم توجہ کی یہ کشاکش اس وقت تک جاری رہ سکتی ہے۔ جب تک کہ آدمی تھک کر کام کو چھوڑ نہ دے دوسری طرف یہ ہوسکتا ہے، کہ جس قدر مضمون سمجھ میں آتا جاتا ہے، دلچسپی بڑھتی جاتی ہے۔ جب ایسی صورت ہو، تو توجہ کی مدت قیام بتدریج طویل ہوتی جاتی ہے، یہاں تک کہ بالآخر عمداً کوشش کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ ارادی توجہ کا کام ایسی صورتوں میں یہ ہوتا ہے، کہ از خود یا بلا ارادہ توجہ کو پیدا کر دے۔ اگر اس کام میں اس کو کامیابی نہیں ہوتی تو اسکا نتیجہ صرف تھکن اور تکدر ہوتا ہے۔ ایک شخص جو اپنی ساری زندگی ایک قطعاً غیر دلچسپ مضمون پر متواتر کوششوں میں صرف کر دیتا ہے، اور اکثر پاگل ہوجاتا ہے، یا خودکشی کر لیتا ہے[2]''۔

[1] راقم ہذا کی ''نفسیات تحلیلی'' جلد اول صفحہ ۱۴۲

[2] راقم ہذا کی ''نفسیات تحلیلی'' جلد اول صفحہ ۲۴۲

تامل کی زیادہ پیچیدہ صورتوں میں توجہ کرنے کے ارادی تہیہ کا بڑا اور اہم حصہ ہوتا ہے۔ ہم اپنی زندگی کے مجموعی نظام کے لحاظ سے متعارض محرکات کی قیمتوں میں موازنہ کر کے یہ معلوم کر سکتے ہیں، فلاں محرک یا مجموعۂ محرکات، وہ قوت واہمیت نہیں حاصل ہو رہی چاہیئے۔ جب یہ معلوم ہو گیا، تو پھر ہم ارادہً اپنی توجہ کو ایک خاص جانب منعطف کر کے اس محرک یا مجموعۂ محرکات میں ضروری قوت واہمیت پیدا کر سکتے ہیں۔ مثلاً ایک امیدوار جو امتحان کی تیاری میں مصروف ہے، اپنی طبیعت میں بعض دن پیچیدہ سستی پاتا ہے، اور جی چاہتا ہے، کہ آج کچھ نہ پڑھے لکھے بلکہ یوں بیکاری یا تفریح میں گزار دے۔ شروع میں ممکن ہے کہ اُس کے دل میں وہ خیالات نہایت دھندلے ہوں، جن کی بنا پر ایسا کرنا نامناسب ہے، لیکن ساتھ ہی ہو سکتا ہے، کہ وہ یہ بھی جانتا ہو، کہ اگر ان خیالات کا لحاظ نہ کیا، تو بالآخر اس کو پچھتانا پڑے گا۔ ممکن ہے، کہ ابتداءً یہ خیال اتنا قوی نہ ہو، کہ امیدوار کو کھیل کی بجائے کام میں مصروف رکھ سکے، لیکن اس کے لئے پھر بھی کافی ہو سکتا ہے، کہ کام کرنے کے وجوہ پر اس کی ارادی توجہ کو منعطف کرا دے اور اس طرح ان وجوہ میں وہ قوت و وجدان پیدا کر دے، جس کی پہلے کمی تھی۔ اس بالواسطہ طریقہ سے وہ چستی و مستعدی کے ساتھ کام کرنے کے واضح و موثر فیصلہ تک پہنچ سکتا ہے۔ ایسی ہی صورتوں میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کا شعور بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے کیونکہ ان صورتوں میں ہم صرف کام ہی کا ارادہ نہیں کرتے، بلکہ ایک معنی کر کے گویا خود ارادہ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ اس لئے کام کرنے کا ارادی تہیہ دراصل نتیجہ ہوتا ہے، توجہ کرنے کے ارادی تہیہ کا، اور توجہ کرنے کا ارادی تہیہ براہ راست وصراحتہً ذات من حیث المجموع کے موثر تعقل پر موقوف ہوتا ہے۔

۱۲۔ آزادی یا اختیار کے صحیح معنی

یہ نہ سمجھنا چاہیئے، کہ ہم نے اس باب میں جو کچھ کہا ہے، اُس سے ارادہ کی اُس آزادی کا انکار لازم آتا ہے، جس کو کہ انسان کا معمولی شعور مقتضی ہے۔ بلکہ ہم نے اس آزادی کی جو نوعیت ہے اُس کے متعلق صرف ایک خاص نظریہ پر (جس کو اختیاریت یا اتفاقی اختیار کہا جاتا ہے)، ذراجرح کی ہے۔ اتفاقی اختیار سے مراد وہ اختیار ہے، جو نفسی قوانین کے مطابق حیات ذہنی کے مجموعی عمل کا نتیجہ نہیں ہوتا، بلکہ از خود وجود میں آجاتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے آزادانہ فیصلہ گویا ایک طرح کی خود رو چیز ہوتی ہے۔ جو لوگ اس اختیاریت کے مخالف ہیں، وہ بعض

اوقات اپنے کو جبریہ کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو اس امر میں اختیاریہ کے ہم آہنگ ہیں، کہ آزادی نام ہے اتفاقی اختیار کا۔ وہ صرف اس کے منکر ہیں، کہ ایسا اختیار پایا جاتا ہے۔ لیکن ہمارا ان دونوں کے خلاف یہ دعویٰ ہے، کہ آزادی نام ہے خود اپنی ذات یا نفس کی طرف سے اجبار کا، اور اس اجبار سے مراد ضبط نفس ہے۔ ضبط نفس جیسا کہ دسویں فصل میں ہم اسکی تعریف کر آئے ہیں، "اس ضبط یا قابو کا نام ہے، جو نفس یا ذات من حیث المجموع کو اس مجموعی ذات کی تعیین و تحدید پر حاصل ہوتا ہے۔ یہ ضبط کسی شخص میں اُسی حد تک پایا جاتا ہے، جس حد تک کہ وہ جزئی میلانات کو تعقل ذات کے نظام میلانات سے وابستہ یا اس کے ماتحت رکھ سکتا ہے"۔[1] ایک دوسرا طریقہ اس کے بیان کا یہ ہے، کہ اعمال اسی حد تک آزادانہ ہوتے ہیں، جس حد تک کہ ان کا مبنیٰ و منشا فاعل کی سیرت ہو۔ کیونکہ سیرت نام ہے ذات من حیث المجموع ہی کی ساخت کا۔ سیرت کا وجود صرف اُسی حد تک ہوتا ہے، جس حد تک کہ حیات شاعرہ کی وحدت و ثبات کا وجود ہوتا ہے، اور جس حد تک کہ یہ وحدت اپنے کو کردار کی ایک منضبط یکسانی میں ظاہر کر سکتی ہے۔ حیوانات کی نسبت مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے، کہ اُن کی کوئی سیرت ہوتی ہے۔ کیونکہ اُن کے افعال کا منشا صرف غیر مربوط تہیجات ہوتے ہیں "اگر حیوان میں فکر اور گویائی ہوتی، تو یہ اپنے افعال کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کر سکتا بلکہ صرف اِس یا اُس وقت کے کسی ہنگامی تہیج کی طرف منسوب کرتا"۔[2] متمدن انسانوں کی بہ نسبت وحشیوں میں سیرت کم ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ کیونکہ ان میں اس کی قوت کم ہوتی ہے، کہ جزئی اعمال پر کسی خاص نظام کردار کے نقطۂ نظر سے غور کر سکیں۔ سیرت کی ترقی اور آزادی کی ترقی دونوں ایک ہی عمل کے دو رخ یا جہات ہیں۔ کسی آدمی کے افعال تو اسکے افعال صرف اسی وقت ہوتے ہیں، جبکہ ان کے کرنے والے وہ، خود "خود" ہو۔[3] یعنی جبکہ انکا منشا ہنگامی تہیج کے بجائے، اس کی مجموعی سیرت ہو۔

اس سے ثابت یہ ہوا کہ آزادی ایک ایسا نصب العین ہے، جو کمال کے ساتھ

---

[1] راقم ہذا کی نفسیات "تحلیلی" جلد اول صفحہ ۶۲۶

[2] علم الاخلاق (مینول آف ایتھکس) مصنفہ جے۔ ایس میکنزی نمبرا اڈیشن صفحہ ۹۵ اردو ترجمہ (جامعۂ عثمانیہ)

[3] " " " " " " " صفحہ ۹۶ " " " " " " "

کبھی متحقق نہیں ہوسکتا، اور بقول پروفیسر میکنزی[1] کے یہ نصب العین تحقق ذات کے نصب العین پر منطبق ہوتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ آزادیٔ ارادہ کا آخری فیصلہ نہ نفسیات کا کام ہے اور نہ اخلاقیات کا۔ کیونکہ اس کی پوری بحث انفرادی نفس کے فکر وارادہ کے باہمی تعلق اور حقیقت عالم کی تحقیق کو مستلزم ہے۔ اور اس تعلق کی توجیہ نفسیات جیسے کسی محدود علم کے نقطۂ نظر سے قطعاً ناممکن ہے، جس قدر زیادہ دیانت و دقت نظر کے ساتھ، ہم کسی خاص علم کے اصول سے اس کی توجیہ کرنی چاہتے ہیں، اسی قدر یہ زیادہ صاف ہوجاتا ہے، کہ اپنی حیثیت میں یہ ایک معجزہ بلکہ سب سے بڑا معجزہ ہے۔ نفسیات اس کی توجیہ نہیں کرسکتا، کہ کوئی شے شعوری طور پر کسی شخص کی نیت یا مراد کیسے بن جاتی ہے۔ باقی رہا یہ کہنا، کہ اس کے موجودہ شعور میں ایک ایسی ترمیم و تبدیلی ہوجاتی ہے، جو شے کے مماثل ہوتی ہے، تو یہ اس کہنے سے نہایت ہی مختلف ہے، کہ وہ اس شے کا خیال کرتا ہے، یعنی یہ شے اس کی مراد یا نیت بن جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ میرے دانت میں اس وقت درد ہو رہا ہو، اور اس کے بالکل مماثل تمھارے دانت میں بھی ہو رہا ہو، لیکن میرے دانت کا درد تمھارے دانت کے درد کا خیال نہیں ہے۔ ارادہ و خیال کی توجیہ علیت جوہر، مماثلت یا مطابقت وغیرہ کے اصول سے نہیں ہوسکتی۔ اسی لئے حقیقت اور آزادی کی آخری بحث علماء مابعد الطبیعیات کا کام ہے۔ باقی نفسیاتی حیثیت سے ہم کو فکر وارادہ کے آخری امکان سے بحث نہیں، بلکہ محض ان کے طریق و وقوع سے، بہ حیثیت اس کے، کہ یہ ایسے زمانی اعمال ہیں، جو انفرادی ذہن میں واقع ہوتے ہیں ؁

تمت

[1] علم الاخلاق کتاب دوم باب ۵ فصل ۲ "مودحقیقی ذات"

صحتنامہ

حدیقۂ نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۵	۲۴	قومی	قوی
۱۷	۱۹	ٹکٹ	ٹکر
۳۰	۲۴ حاشیہ	میگڈوگل	میکڈوگل
۴۹	۱	با احتیاط	بہ احتیاط
"	۲	آزماکش	آزمائش
۵۰	۱۸	رکھی گئی ہے	کی علامت رکھی گئی ہے
"	۲۱	یا	یا
۶۳	۳	کتھبے	گتھیے
۶۴	۸	عصلات	عصبیات
۶۵	۱۹	سیاہی	سپاہی
۶۸	۲۴ حاشیہ	میگڈوگل	میکڈوگل
۹۶	۲۴	گرسے ہوں	گر رہے ہوں
۹۷	۱۰	سے	تے
"	۷	یہی	ہی
۱	۵	سی	ہی
۱۱	۶	گوئی	کوئی
۱۲	۲۳	حس تاثر	حسِ تاثر
۱۴	۱۹	ڈھر	ڈھیر
۱۱	۲۴	بس سے	حس سے
۱۱۳	۱۵	ہے	سے
۱۲۳	۲۵	کسی	کیسی
۱۲۷	۲	استفراق	استغراق
۱۲۸	۱	صرف	طرف
۱۳۰	۱۷	ہوتیں	ہوئیں
۱۳۴	۱۶	موزوں	موضوع
۱۳۶	۱۶	مجمود	مجموعہ
۱۳۸	۴	خاص	ایک خاص
"	۱۲	کیپلیر	کیپلر۔

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
١	٢	٣	٤
١٤٤	٥	اپنے ہم دہن	ہم اپنے ذہن
١٤٥	٥	در	اور
١٤٩	٤	کرنے کے	کرنے کے لئے
١٦٣	٢٥ حاشیہ	لے دو جن کا نام اوہتی	لے دو جل کا نام اورشلی
١٧١	١١	جزنہایت	جزئیات
〃	١٢	اشرلی	اثر کی
١٧٢	٩	اتیال	اقبال
١٧٣	٢٥	ٹھنڈک سائقہ	ٹھنڈک کی سابقہ
١٧٥	١٦	ٹھنڈ	ٹھنڈا
١٨٢	٢	نشنجی	تشنجی
〃	٦	〃	〃
١٨٧	٢٢	کروکتے ہیں	کر دیتے ہیں
١٨٨	١٠	طبعی	طبیعی
٢٠٤	١٠	تجدید	تحدید
٢٠٧	٧	سیرمیٹن	مسٹر میٹین
٢١٠	١٢	خورک	خوراک
٢٢٣	١	مکافی	مکانی
٢٢٨	١	ہوا	نہیں ہوا
٢٤١	١٧	جس	حس
٢٤٧	٥	ماہینی	مبنیٰ
٢٥١	٢٤	سرخ و سبزے	کبود و سبز
٢٥٦	١٠	پیدا ہوتی ہے کے بعد بڑھا	دہ سبزی مائل نیلی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
١	٢	٣	٤
٢٧٨	١٦	سطحواں امتیاز	سطحوں میں امتیاز
٢٨٠	٧	ہوتا چاہیئے	ہونا چاہیئے۔
٢٨٤	٧	دویہ	وہ یہ
〃	١٠	بالا اصوں	بالا اصول
〃	١٣	بہی	یہی
٢٩٢	٧	کو	کہ
٢٩٣	١٧	ایسی حالت	تو ایسی حالت
〃	٢٢	دہن	ذہن
٣٠٩	٢	پھسانے	پھنسانے
〃	٦	درواندے	دروازے
٣١١	١١	نکالینگی	نکالنے کی
٣١٦	١٢	فیرتشفی بخش	غیر تشفی بخش
٣١٨	٢٤	nı	m
٣٢٢	٤	بجرّبہ	تجربہ
٣٢٧	٥	لات	حالات
〃	١١	صادق آتا ہے صادق آتا ہے	صادق آتا ہے
〃	١٢	سے	تھے
٣٣١	١٢	میگڈوگل	میکڈوگل
٣٣٣	٢	〃	〃
٣٥١	١٢	طُرَق	طُرق
٣٦٦	٢٤	انسائگلوپیڈیا	انسائیکلوپیڈیا۔
〃	٢٤	صفحہ ٥٥٤	صفحہ ٥٨٤

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۶۹	۳	توفارجی	توجوخارجی
۳۷۶	۴	ادراکالات	اوراکات
۳۹۹	۲۱	ایتھر	اتیر
۴۰۹	۶	لینے ابتداہی	اپنی ابتدائی ہی
۴۱۷	۴	سے	ہے
″	۱۷	آزادنہ	ارادانہ
۴۲۸	۱۹	خصوصیت نمیر	خصوصیت ممیرہ
″	۲۵	مسئلہ ہم وجودی	کہ مسئلہ ہم وجودی
۴۳۰	۷	اجراکی	اجزاکی
″	۱۳	امتدایت	امتدادیت
″	۱۹	ڈاکٹر ہیڈ	ڈاکٹر میڈ
۴۴۸	۹	محل ہوتا ہے	محل ہوتی ہے
۴۵۶	۱۳	قوت بہت	قوت امتیاز بہت
۴۵۷	۲۰	اعتیار	اعتبار
۴۶۶	۳	اگر	اب اگر
۴۶۹	۸	لحظہ	لمحہ
۴۸۴	۳	رحتوں	رخنوں
۴۹۳	۲۱	ھی	بھی
۴۹۵	۲۰	ادراک	ادراکات
۴۹۶	۳	ڈاکٹر وارڈ	ڈاکٹر رارڈ
۵۰۴	۱۶	ولبعیہ	وہ بعینہ
″	۲۲	کشر	کشیر
۵۰۶	۱	("حافظہ کرنا چاہتے ہیں" کے بعد پڑھا جائے)	اور چاہتے ہیں
۵۱۳	۱۱	آویرن	آویراں
۵۱۷	۷	("تصورات پیدا ہوتے ہیں" کے بعد پڑھا جائے)	جیسے کہ واقعی بچے سے پیدا ہوتے ہیں
۵۲۵	۵ حاشیہ	manuering	mannering
۵۲۶	۲۵	درای	دراسی
۵۴۹	۵	اس تصورات	اس کے تصورات
۵۵۲	۱	کسے	سے
″	۱۶	لیتا پڑتا	لیا پڑتا
۵۵۸	۱۹	انگھڑا	انگھڑ
۵۵۹	۱۴	مقیاس الحرات	مقیاس الحرارت
۵۶۰	۱۵	کوبڑ	کب
۵۶۴	۴	سے	نئے
″	۵	دھویں	دھوئیں
۵۷۲	۱۳	نشور	شعور
۵۷۷	۱	بیسوں	بیسیوں
۵۹۰	۸	چاہیے	چاہتے
۵۹۳	۱۸	دمی	ذہنی
۶۱۱	۱۸	نہیں	نہیں ہوا
۶۱۵	۱۷	کذالک	کذلک
″	۲۳	اس کو	اس کے
۶۱۷	۱	ہی	یہی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۱۸	۱۵	گاؤں	گایوں	۶۵۰	۴	ہوتی	ہونا
۶۲۵	۱۰	ہاتھ	ساتھ	۶۵۳	۱۸	اسی	اس
۶۳۷	۱	بافات	مافات	۶۵۵	۱۰	حولدیں	حولیں
۶۴۱	۸	فاعل	فائل	۶۵۹	۲۱	انکاد	انکار
۶۴۵	۷	اقتیار	اختیار	۶۶۰	۷	قلوب	مغلوب